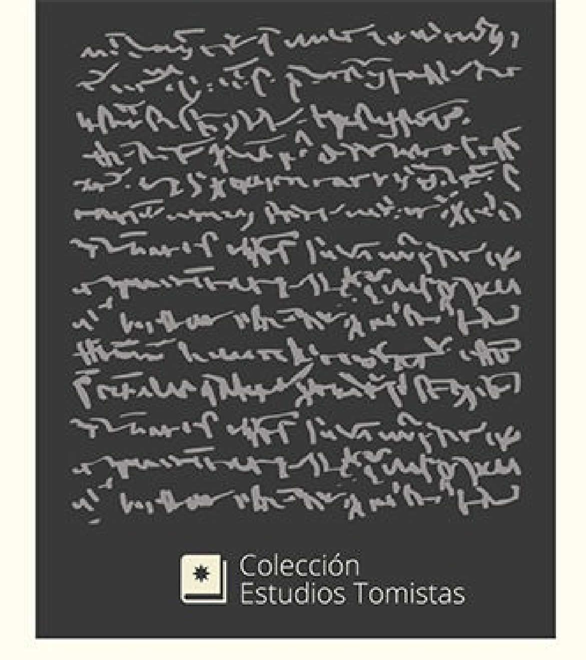
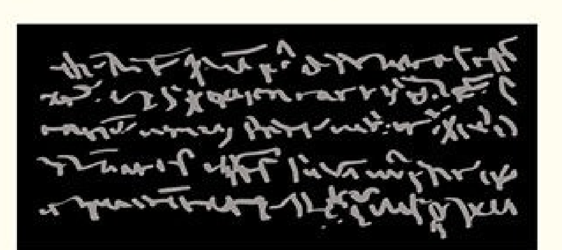


TOMÁS DE AQUINO

Un pensamiento siempre actual y renovador

Francisco Canals Vidal





TOMÁS DE AQUINO

Un pensamiento siempre actual
y renovador

FRANCISCO CANALS VIDAL

TOMÁS DE AQUINO

Un pensamiento siempre actual
y renovador

EDICIONES COR IESU

Primera edición: 2004
Segunda edición: 2019

Pza. San Andrés, 5.
45002 - Toledo (España)
info@edicionescoriesu.es

ISBN e-book: 978-84-18467-00-4

El autor reconoce, con profunda gratitud, haber emprendido la redacción de sus aportaciones al conocimiento de la síntesis de Santo Tomás de Aquino para el espacio de estudio, formación y diálogo interdisciplinar de la RIIAL, por el encargo expresado por el arzobispo John Patrick Foley, presidente del Pontificio Consejo de las Comunicaciones Sociales, en su carta de 28 de noviembre de 2002, y transmitido también personalmente por Monseñor Enrique Planas, coordinador general de la RIIAL.

Quiere también expresar su agradecimiento a la Universitas Albertiana y a la Fundación privada Ramón Orlandis Despuig, y a la señoritas Patricia Castillo y Eva Boix, eficaces colaboradoras de su trabajo.

ÍNDICE

NOTA A LA SEGUNDA EDICIÓN

Tomás de Aquino. Un pensamiento siempre actual y renovador tiene su origen en una conferencia que el profesor Francisco Canals pronunció con motivo de la celebración de la festividad de santo Tomás de Aquino en el año 2001. En ella presentó la síntesis filosófica del Doctor Angélico señalando particularmente aquellas dimensiones del pensamiento del Aquinate que habían quedado ocultas en las XXIV tesis tomistas. Esta conferencia propició la celebración de un Congreso de la SITAE que tuvo lugar en Barcelona en el año 2002 sobre «*La síntesis doctrinal de santo Tomás de Aquino*». En aquella ocasión Canals buscó completar la síntesis de santo Tomás considerando también la influencia de su pensamiento teológico y señalado la profunda síntesis entre gracia y naturaleza que tiene su paradigma fundamental en el misterio de Cristo. Este trabajo preparó que Canals, con motivo del encargo por parte del Pontificio Consejo de las Comunicaciones Sociales de ofrecer una síntesis doctrinal del pensamiento filosófico de santo Tomás de Aquino para la *Red Informática para la Iglesia en América Latina* (RIIAL), elaborara más ampliamente su pensamiento y lo presentara en veintiséis escritos relativamente breves. Estos artículos, publicados inicialmente en Internet, fueron posteriormente compilados por la editorial *Scire* y presentados en el año 2004 en una primera edición en forma de libro.

Sin embargo, si queremos buscar el origen más profundo de este libro tenemos que encontrarlo en aquella orientación que Canals recibió del padre Ramón Orlandis Despuig: «todo hombre, en cuanto hombre, tiene invencible apetencia de síntesis, de unidad íntima». Así Canals perseveró a lo largo de su vida en el estudio de santo Tomás animado por este deseo y encontrando en él un verdadero maestro de ella. Con el paso del tiempo y el contacto con el Aquinate, Francisco Canals fue madurando su pensamiento y ofreciendo grandes trabajos como *La esencia del conocimiento* por medio de los cuales iluminaba temas fundamentales del pensamiento filosófico. Como culmen de su vida de estudio, Canals nos ofreció este libro, en el que como un verdadero sabio ordena según los grandes principios el saber filosófico y ofrece al lector una orientación decisiva en su búsqueda de la verdad. Además, lo hace de un modo más claro y asequible que en otros escritos, movido por el deseo de darse a entender a muchos.

Es por tanto una alegría para *Ediciones Cor Iesu* iniciar su *Colección de Estudios Tomistas* con esta obra de Francisco Canals. No sólo porque puede ofrecer nuevamente al público una obra maestra, sino porque en ella encuentra la orientación fundamental de su línea editorial. Agradece la gentileza de *Scire* que le permite reeditar el conocido cariñosamente como «libro rojo de Canals».

PRESENTACIÓN A LA PRIMERA EDICIÓN

En este volumen que el lector tiene en sus manos, se da la conjunción de varias felices circunstancias.

En primer lugar contamos con un santo autor verdaderamente único -Tomás de Aquino- cuyos contenidos creemos que constituyen el mayor de los regalos que la Providencia ha querido hacer al pensamiento de la Iglesia; un preciado don que va más allá de todo tiempo y toda geografía. No en vano a la sabiduría racional asumida por la «sacra doctrina» tomista se la denomina filosofía perenne. Poco cabe añadir al respecto que no haya sido dicho ya, salvo tal vez recordar que, en nuestro momento actual, maravilloso y lleno de creatividad por muchos conceptos, se da una crisis de sentido: el mundo se dirige tanteando hacia el futuro. De ahí que recuperar un Tomás de Aquino decantado de muchas adherencias y enriquecido con tantas de sus facetas olvidadas con el paso de los siglos, pero que, recuperadas, son de vivísima actualidad, constituye una prioridad vital. Estamos convencidos de ello.

Gracias a Internet contamos con un nuevo instrumento del comunicar con muchas posibilidades inéditas. Es bien conocida la capacidad de la llamada Red de Redes de dar soporte a los contenidos intelectuales más variados; menos conocidas son sus valencias como instrumento auxiliar al servicio del intercambio cultural, por más que en su historia, ya no tan breve, haya dado numerosas muestras de ello. Aún es patrimonio de pocos la conciencia de las capacidades de Internet, para ayudar a que la gestación y desarrollos culturales den un verdadero salto cualitativo.

En este proceso la Iglesia, por fortuna, ha aceptado el desafío y gracias a ello se cuenta con la RIIAL (Red Informática de la Iglesia en América Latina) que, más allá de un soporte tecnológico apoyado en la informática al servicio de la nueva evangelización, es un coagulante cultural de probada eficacia. Con la voz «formación interdisciplinar» la RIIAL está dando paso a una serie de personas y focos de sabiduría y cultura que desean hacer de su rica experiencia un patrimonio común y de la interrelación y el diálogo unas bases de sabiduría en que se apoye el futuro. Con este trabajo se da buena prueba de ello, ya que nace en Internet y preferentemente para los usuarios de Internet.

Casi nos atreveríamos a decir que, en medio de una fase crítica de nuestro momento cultural, se está asistiendo a una recuperación del deseo de saber por el saber, en un progresivo alejamiento de un mero pragmatismo y una alicorta funcionalidad. A todo ello el instrumento informático no es ajeno, con el valor añadido de que jamás la participación en los bienes culturales ha resultado tan fácil e inmediata. Quizás estamos viviendo una recuperación del concepto de «universitas», en donde la cultura y el saber se construían prioritariamente en función del crecimiento de las realidades personales y sociales. Un lugar de encuentro e intercambio de conocimientos y cultura previo al ya convencional y más rígido y funcional de la universidad. En otros términos, con

frecuencia repetidos, cabe insistir en que nos encontramos en un cambio de época, en un cambio de paradigma cultural que tiene la comunicación y las nuevas tecnologías de la información como principales coprotagonistas. Como en todo cambio profundo, el orden y un norte claro son alimentos de primera necesidad. Fundamentos y mediadores de este orden son las que nosotros amamos denominar agencias de sentido tales como la familia, la Iglesia, la escuela, la política misma... y resulta que muchas de ellas en estos momentos se nos muestran desorientadas. Ahí interviene de nuevo Tomás de Aquino, convencidos como estamos de que incluso en la más rabiosa actualidad puede él, de nuevo, dar respuesta viva y eficaz a los problemas que plantea el presente momento histórico.

Ciertamente no basta con repetir los contenidos de los múltiples manuales (reconociendo el gran valor de algunos) que nos ha legado la escolástica. Parafraseando al papa Juan Pablo II -cuando se refiere a la nueva evangelización- diría que se necesita un santo Tomás nuevo en su ardor, nuevo en sus métodos y nuevo en su expresión, que es lo mismo que subrayar la necesidad de reencontrarle en sus orígenes, en sus escritos y ofrecerlo al hombre y sociedad actuales con un lenguaje nuevo y eficaz. Los contenidos de siempre -muchos de los cuales, señalábamos, parecen haberse perdido por el camino- en una visión renovada.

Este volumen ofrece al lector una síntesis nueva, expresada en unas tesis que van mucho más allá de las veinticuatro tesis de la tradición reciente del pensamiento tomista. Las que creemos necesarias para el avance y maduración homogéneos del hombre actual. De poco hubieran servido las posibilidades y circunstancias favorables que ofrecen nuestros tiempos y que indiqué al principio, si no hubiéramos podido contar con un talento y esfuerzo de excepción, con la sabiduría y generosidad del profesor Dr. Francisco Canals Vidal, uno de los grandes maestros del tomismo contemporáneo y fiel discípulo de aquel gran maestro y forjador de hombres que fue el padre jesuita Ramón Orlandis.

El profesor Canals es doctor en Filosofía, en Teología y en Derecho, catedrático emérito de Metafísica en la Universidad de Barcelona, miembro de la Pontificia Academia de Santo Tomás de Aquino, miembro fundador de la SITA (Sociedad Internacional Tomás de Aquino), miembro de la Sociedad internacional de Josefología, entre otros títulos, además de autor de numerosos volúmenes y artículos y, sobre todo, al igual que su maestro el padre Orlandis, formador de decenas de intelectuales que dictan su saber en múltiples ámbitos universitarios. En este volumen el autor nos muestra como ha sabido hacer propio y vital lo más destacado del pensamiento del Maestro de Aquino.

MONS. ENRIQUE PLANAS COMA
Del Pontificio Consejo para las Comunicaciones Sociales
Coordinador General de la RIIAL

PRÓLOGO

El origen de este libro puede situarse en una conferencia pronunciada en la Balmesiana de Barcelona por el profesor Francisco Canals en la festividad de santo Tomás del año 2001. En aquella ocasión el autor presentó sus reflexiones sobre las veinticuatro tesis tomistas, destacando la ausencia en aquéllas de dimensiones esenciales de la síntesis de santo Tomás. El planteamiento formulado en aquella conferencia motivó un Congreso de la SITA en Barcelona bajo el lema «La síntesis doctrinal de Tomás de Aquino», en la que Canals presentó la ponencia «Unidad según síntesis». En esta oportunidad Canals, que insiste en presentar a santo Tomás como el doctor encarnacionista por excelencia, muestra la orientación de la síntesis tomista en la misma línea en que debe afirmarse sin reducciones la verdad central del dogma cristológico: «En Cristo, Dios todo es hombre y todo el hombre es Dios». Dios toma la naturaleza humana que no es destruida sino asumida, al modo como la gracia perfecciona nuestra naturaleza y la fe el conocimiento racional. «La fe presupone el conocimiento racional como la gracia la naturaleza y la perfección lo perfectible». Aristóteles no es asumido por santo Tomás sino en razón del mismo dinamismo por el que el misterio de la Encarnación mueve al pensador cristiano a buscar «como a quien le pertenece por naturaleza» toda verdad de necesaria incorporación al pensamiento cristiano. La perspectiva meramente material en la consideración de la dependencia que guarda la obra de santo Tomás con respecto a Aristóteles, desdibujó la existencia de una inteligencia de la «totalidad de los santos Padres» y sobre todo de san Agustín como señalaba León XIII en la encíclica «Aeterni Patris».

El conjunto de trabajos que se contienen en este libro fue originariamente escrito para ser publicado en Internet (en la página de la Red Informática de la Iglesia en América Latina). El profesor Francisco Canals, ampliamente reconocido en el mundo académico, aceptó la invitación para participar con sus reflexiones en el medio informático consciente de que este medio está obrando a escala mundial, ante la creciente globalización, «una unificación que tiende a convertirlo en un ágora de dimensión planetaria». No es difícil, entonces, conocer los motivos por los que Francisco Canals aceptó aquella invitación. Cada ágora es lugar de encuentro con los hombres, y para quienes ven la urgencia de que el mundo conozca a Cristo y se salve, Internet puede ser un instrumento adecuado para «ofrecer a los hombres palabras estimulantes que orienten contemplativamente su vida», palabras al servicio de la Sabiduría «escondida a los sabios e inteligentes» y que «los príncipes de este mundo no conocieron».

La comunicación de la auténtica sabiduría, «sapientia cordis», sólo instrumentalmente la causan los medios. No basta llenar la red, la televisión o la radio de mensajes materialmente verdaderos y esperar que estos instrumentos formen a las personas, iluminen los entendimientos o modifiquen sus voluntades. El internauta, que con

frecuencia no reposa en una incesante búsqueda de novedades, anhela desde lo más profundo de su interioridad encontrarse con una persona; sólo ahí cesará su movilidad y la tortuosa búsqueda de noticias vanas e informaciones o datos insustanciales incapaces de colmar la inquietud del corazón. Francisco Canals sabe que la transmisión de la verdadera sabiduría sólo tiene lugar en la comunicación interpersonal. Y creo que ese diálogo enriquecedor y personal se produce con el 'navegante' que accede a la página de la red en que Canals ha reproducido sus reflexiones.

La comunicación interpersonal exige que hablemos con los demás «según lo que hemos expresado en nuestro corazón», entendiendo por «decir dentro» hablar de lo que sabemos. En la palabra interior, aquella por la que orientamos nuestra propia existencia hasta el punto de ser «vivientes según palabra» debe encontrarse radicalmente el principio de todo acuerdo y desacuerdo entre los hombres. Las palabras y mensajes que suenan fuera, en el aire o en la red, reducidas a la subjetividad de cada cual al ser leídas y escuchadas, no sirven a la comunicación de ciencia, a la amistad ni a la paz entre los hombres. Mi experiencia en la lectura atenta y directa de aquellos escritos de la red, no sólo ha posibilitado el descubrimiento de iluminadoras perspectivas en la síntesis de santo Tomás que han enriquecido además mi docencia universitaria, sino que me han convencido de la necesidad de ordenar todo medio técnico a un verdadero diálogo en el que los hombres podamos exponer para mutua edificación y conocimiento lo que anhelando encontrar la verdad hemos pensado. En conversación con el autor le manifesté, además, mi sorpresa y alegría al ver que en la entrega titulada «Realismo pensante», exponía con mayor claridad y concisión lo desarrollado en su libro *Sobre la esencia del conocimiento.* Aquella y otras aportaciones sirvieron de material de primera mano para mis clases.

«En otro sentido se llama palabra al concepto de la mente cuando place». La invitación a expresar a través de la red lo que hemos pensado parece ser verdaderamente urgente en la medida que a través de ella se comunican asiduamente los hombres. En este sentido Canals considera en la más genuina tradición agustiniana que la comunicación interpersonal no tiene sentido sino cuando decimos a otros lo que dentro de nosotros ha sido expresado como «palabra amada». La palabra interiormente proferida y expirada con amor es en un sentido verdadero y auténtico vida de la persona, y como toda vida y toda perfección tiende a ser comunicada. La persona, que tiene primacía en la escala analógica de lo verdadero, es la verdadera destinataria de aquella palabra amada y por ello mismo es término de amor de amistad. Toda auténtica comunicación de lo que los hombres han expresado en su interior como «verbum cordis», sea de orden artístico-técnico, científico o filosófico se orienta a la amistad, porque la persona es lo perfectísimo en el universo. Aquello que Canals durante años de estudio convencido y contemplación profunda de la verdad ha pensado lo entrega, aprovechando un medio como Internet, con las características de algo que entrañablemente quiere ser comunicado. En la lectura de sus comunicaciones no se deja ver únicamente la fuerza de su especulación, sino también la connaturalidad en la línea

del bien amado con los temas tratados y por ende la búsqueda de un diálogo interpersonal que posibilite la auténtica amistad entre los hombres.

Francisco Canals insiste en la necesidad urgente para nuestro tiempo de volver a la síntesis que elaboró santo Tomás. Leer de nuevo al Doctor Angélico puede ser un poderoso remedio para muchas aventuras extrañas que se han prodigado en la filosofía y la teología. Volver a santo Tomás, quiere decir pensar en lo que el gran santo pensó y profundizó, y redescubrir como fundamental para el diálogo con el pensamiento moderno y contemporáneo algunas vías de reflexión que en muchas ocasiones se habían perdido u olvidado incluso dentro del mismo tomismo. En la línea de esta lectura sugerente y atenta del santo Doctor, Canals insiste en algunos elementos que no siempre han sido tenidos presentes, incluso en ocasiones claramente desvirtuados en las tradiciones manualísticas.

No creemos hacer traición al pensamiento del autor si señalamos algunos puntos en los que se hace manifiesta la fuerza de esta síntesis tan desconocida en muchos aspectos. La presencia de la metafísica agustiniana del espíritu, asumida por santo Tomás como de necesaria incorporación para la elaboración de su teología trinitaria, no sólo permite la incorporación del aristotelismo evitando el riesgo de reducirlo a un empirismo sensualista, sino que además posibilita una reflexión de capital importancia en el diálogo con el trascendentalismo kantiano. La existencia, en el conocimiento humano, de una autopercepción o experiencia inmediata de la mente en su ser, es decir, la existencia de un conocimiento intelectual inmediato no-objetivo, y por ende no intuitivo, posibilita fundamentar la metafísica y todo decir del hombre acerca del orden del universo y de sus causas frente al hundimiento de la razón en el fenomenismo y agnosticismo kantiano. Kant había recuperado la espontaneidad del cognoscente y la necesidad de la apercepción pura que venía a identificar con el entendimiento mismo; sin embargo, la falta de un concepto analógico del conocer respetuoso con el carácter de perfección del acto de ser consiguió que la necesaria conciencia del yo que debía acompañar todo acto de pensamiento se viera reducida a lo puramente fenoménico, dejando así al conocimiento humano sin fundamentación última y sin posibilidad de decir acerca de la verdad del ente.

Pero si esta conciencia del alma según su ser la contemplamos ahora como activamente manifestativa (pertenece a la naturaleza de todo acto el manifestarse y comunicarse), podremos entender la necesidad de que el inteligente exprese siempre lo que está en él como entendido en acto. No sólo hay término en la acción predicamental, contra lo que señalaba Gredt, sino también en la acción inmanente, que también sigue a la actualidad del ser, y «cuanto más alta es la naturaleza más íntimo lo que de ella emana». La acción predicamental tiene un término extrínseco no por ser acción, sino por serlo de modo deficiente, pero en el acto de entender del hombre, enraizado en la presencia del alma en su ser por la que está constitutivamente abierta a describir el orden del universo, el decir mental no es acción predicamental y sin embargo es operación en la que el inteligente entendiendo forma lo que entiende como quien procede del acto al acto y de lo perfecto a lo perfecto.

El alma del hombre ocupa el último lugar en el género de las substancias intelectuales, pero participa por esta autopercepción de la subsistente intelección de la intelección, Dios, acto de todos los inteligibles. Sólo por eso el alma puede hacerse todas las cosas y constituir potencias enraizadas en su memoria y destinadas a traer hacia sí lo que dentro de sí habrá de considerar. Sin embargo la herencia agustiniana recogida por santo Tomás señalaba también un amor sustancial por el que la palabra expresada por la inteligencia que surge de la memoria o autopresencia del espíritu puede denominarse palabra amada. De esta palabra amada surge el orden de inclinación en el espíritu de tal modo que «nadie hace algo queriendo sin primero haberlo dicho en su corazón».

Canals vuelve a la palabra del corazón, a la *sapientia cordis*, a la genuina reflexión agustiniana sobre el alma misma sin la que es imposible ascender al conocimiento de Dios meta de nuestros deseos y verdadero bien del hombre porque es el Bien Absoluto del Universo. Sólo en Dios encontramos el fundamento trascendente de todo decir y de toda comunicación entre los hombres. Al servicio de la manifestación del bien divino y de la ordenación de todas las mentes e inteligencias a Cristo, Sabiduría encarnada, se ordenan estos sugerentes y profundos escritos, expuestos con la fuerza de quien ha tenido la valentía de orientar su vida, en fidelidad a la enseñanza recibida de su maestro el padre Orlandis, a la contemplación de la verdad en la escuela de santo Tomás de Aquino.

ANTONIO AMADO FERNÁNDEZ
Profesor de Metafísica
Universidad de los Andes (Santiago de Chile)

LA SÍNTESIS FILOSÓFICA DE SANTO TOMÁS DE AQUINO

> *Porque ningún sistema doctrinal constituye la puerta para entrar en la Iglesia, esta ha mantenido la libertad de las escuelas en Teología y en Filosofía. Es innegable que ha recomendado y elogiado la doctrina de santo Tomás de Aquino, por reconocer la coherencia y unidad sintética con que armoniza, al servicio del Misterio revelado, las verdades racionales que pertenecen a lo perennemente válido del patrimonio filosófico humano.*

El padre Ramón Orlandis Despuig, S.I., en unos manuscritos inéditos hace poco tiempo publicados con ocasión del homenaje a su memoria al cumplirse el 75 aniversario de la fundación de *Schola Cordis Iesu,* escribió: «Todo hombre, en cuanto hombre, tiene invencible apetencia de síntesis, de unidad íntima»[1].

El padre Orlandis auguraba el cansancio de los espíritus ante un cientificismo meramente analítico o experimental, la fatiga de la labor positivista. Hablaba de que los hombres de nuestro tiempo tenían necesidad de encontrar la fuente que pudiese saciar esta sed de síntesis, que no es un mito irrealizable, sino que puede encontrarse, como en oasis dichosos, en «la admirable, perenne y casi desconocida obra del Doctor Angélico»[2].

El padre Orlandis reconocía los admirables méritos de todos los grandes comentaristas de santo Tomás y de los estudiosos que hicieron renacer la presencia del tomismo a partir del s. XIX. Pero notaba que en los grandes autores de la escuela se diese la tendencia a estudiar con mayor amplitud las cuestiones disputadas «dejando, con sobrada frecuencia, de lado aquellas en que, aparentemente, no había discusión, siendo así que en ellas fulgura con mayores esplendores el genio del Angélico».

El padre Orlandis lamentaba que autores tan profundos como Juan de Santo Tomás y los Salmanticenses, no se hubieran aplicado suficientemente a presentar la síntesis en su sentido total y su amplitud luminosa.

El predominio de lo analítico y lo polémico -por el que las «veinticuatro tesis», válidas y útiles para diferenciar la filosofía tomista de la suarista, no son conducentes a llevar a una comprensión plena y profunda de la síntesis doctrinal de santo Tomás- explica que sólo parcialmente se haya podido hacer patente la verdad de la afirmación, muchas veces presente en el magisterio eclesiástico, del mérito sobresaliente de santo Tomás en la elaboración de un edificio doctrinal coherente y sintético.

Juan Pablo II, en la encíclica de 14 de septiembre de 1998 *Fides et ratio*[3]*,* ha reiterado el pensamiento de León XIII, para quien la doctrina del Doctor Angélico era el mejor camino «para recuperar el uso de la filosofía que la fe exige». El propio Juan Pablo II advierte poco después, en la misma *Fides et ratio*: «Si en varios momentos consideramos necesario tratar de nuevo la cuestión, confirmamos la fuerza de los pensamientos del

doctor Angélico e insistimos en que fuera comprendida su filosofía, esto nació de que lo prescrito por el magisterio no siempre ha sido observado con la prontitud de ánimo que sería de desear» (n 61).

Paulo VI elogiaba a santo Tomás de Aquino, de quien decía «es tanta la penetración del ingenio del Doctor Angélico, tanto su amor sincero de la verdad y tanta su sabiduría en su investigación, explicación y reducción a la unidad de sus verdades más profundas, que su doctrina es un instrumento eficacísimo no sólo para salvaguardar los fundamentos de la fe sino para lograr los frutos de un sano progreso»[4].

Pío XII había afirmado ya, en 17 de octubre de 1953, hablando también a los profesores de la Universidad Gregoriana: «Los varios sistemas de doctrina a que permite adherirse la Iglesia es absolutamente necesario que estén de acuerdo con todo aquello que había sido conocido con certeza por la filosofía antigua y por la cristiana, desde los primeros tiempos de la Iglesia. Pero este conjunto de conocimientos no han sido expuestos por ningún otro Doctor de un modo tan lúcido, tan claro y perfecto, ya se atienda a la recíproca concordancia de cada una de las partes, ya a su acuerdo con las verdades de la fe, y a la esplendidísima coherencia que con éstas presentan, ni ninguno ha compuesto -es decir, sintetizado- con todas ellas un edificio tan proporcionado y tan sólido como santo Tomás de Aquino»[5].

Un documento singular en la historia del magisterio pontificio es la encíclica *Aeterni Patris* que el Papa León XIII, en 4 de agosto de 1879, todavía reciente el inicio de su Pontificado, dedicó al tema de la filosofía. Como ha notado Juan Pablo II, en su Encíclica *Fides et ratio* es aquel el único documento con categoría de Encíclica que tiene por materia única y exclusiva la restauración de la filosofía cristiana, que orienta explícitamente conforme a las doctrinas y métodos del Doctor Angélico santo Tomás de Aquino: «Aquel eximio Pontífice reiteró y desarrolló la doctrina sobre la relación entre la fe y la razón enseñada por el Concilio Vaticano I y mostró que el pensamiento filosófico es un poderoso auxilio para la fe y la ciencia teológica»[6].

Este juicio de Juan Pablo II y el hecho de que el Concilio Vaticano II aluda de un modo principal a las enseñanzas de santo Tomás como orientativas de la teología especulativa[7] ponen de manifiesto la autoridad que reconoce la Iglesia al Doctor Angélico, que podríamos ver como una recomendación preferente, ciertamente no impositiva, ni que exija un obligatorio asenso en las escuelas católicas, de la doctrina del Doctor Angélico.

La consigna de unidad en lo necesario y libertad en lo dudoso u opinable atraviesa los siglos por la necesidad misma de distinguir el misterio revelado y el orden de verdades naturales con él conexas, de obligatoria afirmación para todo creyente, de los contenidos filosóficos y teológicos que, a lo largo de los siglos, han ido elaborando en las escuelas católicas y en las que se han dado diversidad de corrientes e incluso tesis contrapuestas. La Iglesia jerárquica, en virtud de su mismo ministerio, no cede a nadie el derecho a imponer doctrinas o a censurarlas como incompatibles con la fe.

En 1748, Benedicto XIV recordaba que «esta Santa Sede favorece la libertad de las escuelas», «Nos mismo -decía-, aunque favorezcamos una opinión entre las diversas que

se dan en las escuelas católicas, no prohibimos las otras ni permitimos que por otros sean prohibidas»[8].

Sobre materias filosóficas recordó nuevamente esta libertad Pío XI, en su Encíclica *Studiorum ducem:* «Sea cosa santa para cada uno lo preceptuado en el Código de Derecho Canónico, a saber, que *los profesores traten absolutamente los estudios de filosofía racional y de teología, y la instrucción de los alumnos en estas disciplinas, según el método, la doctrina y los principios del Doctor Angélico y sosténganlos religiosamente;* aténganse todos de tal modo a esta norma que puedan llamarle verdaderamente su maestro, pero no exijan unos de otros más que lo que de todos exige la Iglesia, Maestra y Madre de todos; pues en las materias en las que se disputa en contrarios sentidos entre autores de la mejor nota en las escuelas católicas, no se le ha de prohibir a nadie que siga la posición que le parezca más verosímil»[9].

Allí mismo recuerda Pío XI que «honrando a santo Tomás se honra el mismo Magisterio de la Iglesia y se reitera el elogio que había formulado Benedicto XV, en carta al Maestro general de la Orden de Predicadores, de haberse atenido fielmente, en sus enseñanzas, a santo Tomás sin apartarse de su doctrina».

Las recomendaciones, tantas veces formuladas, referentes a las doctrinas de santo Tomás, no alteran, pues, el principio que había formulado santo Tomás: «Más hay que estar a la autoridad de la Iglesia que a la de Agustín, Jerónimo, o cualquier otro Doctor» y dejan intacto el principio que formuló, en la citada alocución de 17 de octubre de 1953, Pío XII:

> Ni siquiera del más santo e insigne Doctor se ha valido nunca la Iglesia como de fuente originaria de verdad. Los varios sistemas doctrinales que la Iglesia permite enseñar no constituyen la puerta para entrar en la Iglesia. Es la Iglesia misma esta puerta.

Pío XII enumera allí mismo un elenco de verdades de orden natural obligatorias y fundamentales para la profesión de la fe y la elaboración de la filosofía:

> Todo lo relativo a la naturaleza de nuestro conocimiento y al propio concepto de verdad, y que es absolutamente cierto, a Dios infinito y personal, Creador de todas las cosas, a la naturaleza del hombre, a la inmortalidad del alma, a la congruente dignidad de la persona, a los deberes que la Ley moral, grabada por el Creador en su naturaleza, promulga e impera[10].

Estas palabras de Pío XII, y el elogio de la coherencia sintética de la doctrina de santo Tomás, se muestran en continuidad profunda con las de san Pío X en sus expresiones de enérgica recomendación de la doctrina de santo Tomás: «Al proponer a santo Tomás como principal guía de la filosofía escolástica queríamos entender esto de los principios del santo en cuyos fundamentos descansa toda su filosofía. Porque lo que en la filosofía de santo Tomás es capital, no tiene carácter de opiniones sobre las que es lícito disputar en sentidos opuestos, sino que ha de ser considerado como los fundamentos sobre los que se apoya toda la ciencia sagrada y divina».

> De aquí que quisiésemos que todos los que se dedican al estudio de la filosofía o de la teología estuviesen advertidos de que, al apartarse de santo Tomás, especialmente en las cuestiones metafísicas no se hará nunca sin grave detrimento[11].

El lenguaje de san Pío X, a la vez que contiene las expresiones más inequívocas de la recomendación preferente de la Iglesia sobre la doctrina de santo Tomás, se muestra en continuidad con la constante actitud del magisterio pontificio anterior y posterior. Porque si lo que en santo Tomás es capital no consiste en un sistema de proposiciones opinables, sino en el conjunto de principios ciertos obligatorios para todas las escuelas católicas, como recordaría más tarde Pío XII, resulta claro que «lo capital» en santo Tomás no se identifica con las «veinticuatro tesis» que fueron en su momento promulgadas no en un documento doctrinal, sino disciplinar, como interpretación auténtica de las normas en las que se mandaba sobre la enseñanza filosófica en las escuelas católicas.

La polémica suscitada en torno a las mismas condujo, nuevamente, la atención de los tomistas a temas filosóficos en los que el tomismo difiere especialmente de la metafísica de Suárez, y también de otros autores escolásticos.

Esto distraía de nuevo la atención de aquellos principios capitales, verdades ciertas y comunes a todo pensador cristiano, sobre las cuales -como sobre sus fundamentos- está edificada la síntesis elaborada por el Doctor Angélico.

Es evidente que, aunque entre las veinticuatro tesis nada se diga del ente y de sus predicados trascendentales y que, por lo mismo, no se aluda a que «el ente se convierte con el bien» (como afirmó admirablemente Cayetano), ni tampoco se aluda a la réplica al dualismo maniqueo contenida en la obra de santo Tomás, esta doctrina sobre el bien, y sobre la bondad divina como causa final del universo y motivo del acto creador, y la participación del bien divino -que tiene su máximo grado en las criaturas racionales «únicas por sí intentadas en el universo» y cuya perfección consumada es la felicidad- son núcleos doctrinales sólo desde los cuales se pueden entender en su verdad profunda otras muchas que en aquellas se fundan y que aquellas iluminan.

Las discusiones polémicas que podríamos caracterizar como «intra-aristotélicas», tales como todas las referentes a las estructuras acto-potenciales, han podido ser distractivas de la continuidad y coherencia con que santo Tomás de Aquino sintetizó, en la tradición del pensamiento cristiano, el sistema aristotélico con la herencia de san Agustín, con la admirable metafísica del espíritu humano como imagen de la Trinidad, o con la herencia del neoplatonismo cristiano de los Padres griegos recibida por el magisterio de san Alberto Magno a través de la obra del Pseudo Dionisio Areopagita.

La serie de aportaciones que quisiéramos ofrecer en este espacio al servicio de la síntesis doctrinal de santo Tomás de Aquino no pretende dejar elaborado y construido el edificio doctrinal que puede hallarse hoy estudiando la obra de santo Tomás. Con la convicción de hallar en él los caminos para la superación de errores contemporáneos y para la realización del sano progreso de que hablaba Paulo VI, se trata de «aportar» planteamientos y sugerir respuestas a angustiosos interrogantes contemporáneos que puedan contribuir al trabajo a realizar, precisamente estimulando y abriendo caminos para una labor que forzosamente habrá de ser realizada con la convergencia de muchos esfuerzos y una rica multiplicidad de aportaciones.

Pero si me he decidido a asumir la responsabilidad de este espacio es como una actitud de homenaje agradecido a un maestro a quien vi, teniendo él más de ochenta y cinco

años de edad, descubrir conceptos y juicios que venían a responder a planteamientos que se movían en aquello común y capital pero que tenían la vida y la novedad de lo que estaba siendo «excogitado» por su poderosa mente especulativa. Por esto termino estas líneas con un ejemplo inolvidable de esta actitud de originaria investigación de la verdad. Entre el bien como «aquello a que todas las cosas tienden» y el bien como lo «difusivo de sí mismo» y «lo perfectivo de otro a modo de fin» no hay antítesis alguna sino, por el contrario, armónica interrelación. En el acto creador, donador de ser, es decir, de perfección, los diversos órdenes de «potencialidad», es decir, de capacidad de perfección, son dispuestos por el acto creador como receptivos y destinatarios de la perfección comunicada por Dios en los diversos grados y categorías del universo de los entes creados. Según su esencia finita, el ente creado participa del acto de ser constitutivo de toda perfección; que Dios comunique el ser a entes compuestos de materia y forma hace posible que Dios, al crear, constituya en la dignidad de entes personales a subsistentes individuales singularizados por la materia «signada por la cantidad», y sean así numéricamente multiplicables las naturalezas personales de los hombres, el misterioso ente que está como en el confín del mundo de lo material y de lo espiritual, y al que, según santo Tomás, está ordenada la totalidad del cosmos material y espacio-temporal. Las potencias operativas disponen los sujetos a sus propias operaciones, a las que tienden con un dinamismo en que se realiza la perfección que es propia de su naturaleza.

Queden estas sugerencias expresadas aquí sólo como un testimonio de homenaje a quien, impregnado su pensamiento filosófico y teológico de sentimiento estético, contemplaba el universo creado en su ordenación a Dios Creador para comunicar el bien a todo lo que ha creado, impulsado, como lo vio Dante, desde aquel *«amor che muove il solé e le alte stelle»*

Este anhelo por buscar la «síntesis» que vivifica y da unidad armónica al pensamiento teológico y filosófico de santo Tomás, que el padre Orlandis transmitía a sus discípulos, había tenido en su vida un papel decisivo, del que fue una dimensión esencial el entusiasmo estético que en él causaba el carácter omnicomprensivo y la vocación de universalidad de las grandes obras sistemáticas del pensamiento humano. Muchas veces le oí hablar de su evolución, que le llevó de una convencida profesión de la metafísica suarista -a que había llegado por la formación recibida en su juventud en la Universidad de Deusto- a la profesión consciente y personalísima del pensamiento de santo Tomás de Aquino.

Hombre de formación clásica y de gran competencia gramatical y literaria, con dedicación especial a los estudios de griego, profundizó en la Retórica y la Poética de Aristóteles y, muy conocedor de la lengua alemana, quiso confrontar el contenido filosófico de aquellas obras con la Estética de Hegel. Por este camino comprendió y admiró la grandiosa sistematicidad del pensamiento hegeliano, lo que le llevó, por convicción y opción personalísima, a comprender la razón de ser de los elogios con que el magisterio de la Iglesia había acompañado secularmente la aprobación y

recomendación de la obra del Doctor Angélico, que León XIII alababa como cima del pensamiento humano.

El que León XIII alababa como cima del pensamiento humano fue, como vimos, elogiado por Pío XII por la coherencia del edificio doctrinal edificado sobre el fundamento de las verdades ciertas y obligatorias para todos. Paulo VI ponderaba la reducción a unidad de las verdades más profundas y notaba que la doctrina de santo Tomás tiene eficacia no sólo para salvaguardar los fundamentos de la fe, sino para fructificar en un sano progreso doctrinal. El padre Orlandis sintió que el estudio de la obra del Angélico, con la armonía con la fe, ofrecía al estudioso el sentido de la edificación sintética de un vastísimo sistema de pensamiento coherente. Santo Tomás fue, para el padre Orlandis, el autor que satisfacía la aspiración a la síntesis que él juzgaba ser aspiración connatural del entendimiento humano.

Nos convendrá advertir que la seductora síntesis hegeliana, desorientada desde su origen por la culminación del racionalismo y del vaciado univocista del primer concepto, al hablar del ser como «lo inmediato indeterminado», y afirmar después el movimiento dialéctico poniendo la seriedad y la fuerza en la negación, para dar vida y movimiento al pensamiento, es irremediablemente vacía comparada con el edificio sintético de santo Tomás, edificado con el instrumento de la analogía, y respetuoso con la realidad y con la naturaleza de nuestros primeros conceptos y de su referencia a la experiencia de los sentidos y de la conciencia. El padre Orlandis no vaciló nunca en la opción entre la analogía tomista y la dialéctica hegeliana, que a tantos había de desorientar en años posteriores.

Fidelísimo al magisterio pontificio, y profundo pensador con la libertad de espíritu que la Iglesia desea y exige que sea respetada, el padre Orlandis realmente realizó su opción por el tomismo en ejercicio consciente del uso de aquella libertad que la Iglesia garantizaba desde la soberanía suprema de la fe. Él mismo explicaba que había afirmado varias veces, a quienes le recordaban el deber de respetar la libertad de investigación: «Por esta libertad del pensamiento filosófico he llegado yo a ser convencido discípulo de santo Tomás de Aquino».

En la serie de Aportaciones que, estimulado y fecundado por su magisterio, he desarrollado, desearía realizar un acercamiento a la síntesis filosófica de la doctrina de santo Tomás, enlazando sistemáticamente con las veinticuatro tesis aquellas otras que, en la conferencia pronunciada en la S.I.T.A. barcelonesa, en el acto del día de santo Tomás del año 2001, enumeré, introductoriamente, con veintisiete breves formulaciones. Completaré este desarrollo con el de las líneas de influjo explícito de la revelación sobrenatural en la filosofía que forma parte integrante y constitutiva de la sagrada doctrina, tal como las describí sumariamente en la ponencia presentada en el Congreso sobre «La síntesis de santo Tomás de Aquino», celebrado en Barcelona en 12-14 de septiembre de 2002 por la sección española de la S.I.T.A.

---

1. R. Orlandis, *Pensamientos y Ocurrencias,* Balmes, Barcelona 2000, p. 369.
2. Ibid.
3. AAS 91 (1999), p. 57.

4. *Alocución a la Universidad Gregoriana* de 12 de marzo de 1964; AAS 56, (1964), p. 365.
5. AAS 45 (1953), p. 685.
6. *Fides et Ratio, 57* AAS 91 (1999), pp. 50-51.
7. Cf. Decreto *Optatam totius*, n. 16.
8. DH 2525.
9. DH 3667.
10. AAS 45 (1953), p. 685.
11. *Mottu Proprio Doctoris Angelici*, 29 abril 1914: AAS 6 (1914), pp. 336-341.

¿CASI DESCONOCIDA LA SÍNTESIS FILOSÓFICA DE SANTO TOMÁS?

«La búsqueda de la unidad en el saber es aspiración connatural del entendimiento humano», afirmaba el padre Orlandis. Lamentaba que la síntesis doctrinal de santo Tomás de Aquino hubiese quedado «casi desconocida». La exclusiva atención a temas polémicos pudo distraer del contacto vivo con la propia obra de santo Tomás. De este contacto puede provenir el redescubrimiento de su auténtica síntesis.

En el acto inaugural del Congreso que la sección española que la Sociedad Internacional Tomás de Aquino celebró en Barcelona los días 12-14 de septiembre de 2002 sobre la síntesis de santo Tomás de Aquino, el profesor Antonio Prevosti Monclús, presidente de su sección barcelonesa, recordó unas palabras del padre Ramón Orlandis Despuig, S.I. (1873-1958), que había calificado de «casi desconocida» la síntesis filosófica del Doctor Angélico.

Ante la extrañeza y desconcierto que podrían causar estas palabras escritas por aquel conocedor profundo de la obra de santo Tomás y de la tradición tomista, quiero sugerir, mediante la atención a algunos textos, el punto de vista en que se situaba aquel genial y fecundo maestro. Lo haré atendiendo, concretamente, a algunos textos de santo Tomás o de sus grandes comentaristas, que descubren perspectivas sorprendentes, y en algún sentido inéditas, que nos llevarán a comprender en qué sentido hablaba el padre Orlandis de aquel casi total desconocimiento de la síntesis de santo Tomás.

«Esto es lo que frecuentísimamente clama santo Tomás y que los tomistas no quieren oír»

«El *ser (esse)* es la actualidad de toda forma o naturaleza; así, pues, es necesario que el mismo *ser* se compare a la esencia que de él difiere, como el acto a la potencia»[12].

Es nada menos que Báñez quien nos da testimonio de lo que, en nuestros tiempos, llamaríamos el «olvido del *ser*» entre los tomistas. Alude al citado texto de santo Tomás y lo comenta así:

> Aunque el *ser* mismo, recibido en la esencia compuesta de sus principios esenciales, sea especificado por ellos, sin embargo, en cuanto es especificado, no recibe perfección alguna, sino, más bien, es deprimido y desciende a ser *secundum quid* (es decir, de algún modo), por cuanto ser hombre o ser ángel no es perfección *simpliciter* (es decir, hablando de ella en cuanto tal y por sí). Y esto es lo que frecuentísimamente clama santo Tomás y que los tomistas no quieren oír: que el *ser* es la actualidad de toda forma o naturaleza, y no se halla en cosa alguna como recipiente y perfectible, sino como recibido y perficiente de aquello en que es recibido[13].

Venida de tan característico representante de la escuela tomista, su protesta es sorprendente, porque aquello que «santo Tomás clama frecuentísimamente» y que parecía a Báñez que «los tomistas no querían oír» es el verdadero núcleo de su síntesis metafísica. Y lo que da sentido, por ejemplo, a la célebre tesis de la distinción real entre

esencia y existencia, que fue calificada como la verdad fundamental de toda filosofía cristiana.

La perfección, decía el padre Orlandis, no es menor perfección por ser perfección. No somos ignorantes ni de saber limitado porque seamos vivientes dotados de entendimiento, sino porque nuestras perfecciones de vivir y conocer están recibidas en un sujeto receptivo y potencial. Por ello, no se añaden el vivir y el entender al ser del hombre como algo extrínseco o sobrevenido. Ni la vida, ni la naturaleza cognoscente, ni la intelectualidad pueden ser adecuadamente concebidas por diferencias genéricas o específicas como determinaciones de la substancia. Se trata de grados de perfección, de más y más perfectas participaciones del *ser.* Nada de cuanto, en la escala de los seres, se nos presenta como constituyendo un grado de perfección puede ser entendido en su propia razón de ser si lo entendiésemos incluido en alguno de los modos y categorías del ente predicamental, como una categoría del mismo. Son, precisamente, grados de participación del *ser* mismo.

De esta comprensión del acto de ser como aquello por lo que definimos el ente como «lo que tiene ser» o es «partícipe del *ser»* penden todas las profundizaciones de la metafísica tomista, que se realizaron especialmente en el s. XX, profundizaciones ontológicas que llevan a concebir, en el orden filosófico, a Dios como identificado con la actualidad *exercita* del *ser* mismo, o por cuanto es el *Ser* mismo subsistente, concepto por el que mostramos también filosóficamente su infinidad en la perfección (como se formula, con gran precisión, en la tesis veintitrés de las *Veinticuatro tesis)*[14].

Es comprensible que la definición metafísica de Dios, o el constitutivo metafísico de la esencia divina, difieran, característicamente, en las diversas sistematizaciones escolásticas. Partiendo del concepto de ente de Duns Escoto o de Suárez, se llegará a la «infinidad radical» o a la «aseidad».

Parece, en cambio, incomprensible que un tomista tan representativo como Gredt hable de Dios diciendo que es «ente por sí, que por sí, por su esencia, tiene la razón suficiente de sí mismo, o cuya esencia es la razón de su existencia», aunque formule la salvedad de que «esto sólo es pensable porque concebimos imperfectamente la esencia de Dios como anterior a su existencia y la existencia como si fluyese de su esencia»[15]; porque, inevitablemente, su modo de hablar sugiere el ambiente y contexto intelectual esencialista de una filosofía racionalista.

«Lo que me esfuerzo en meter en la cabeza de los que filosofan»

Sin el «olvido del *ser»* denunciado por Domingo Báñez, y que hemos visto debilitar o deformar, en tiempos cercanos a nosotros, el tratado metafísico sobre Dios, no habría quedado tampoco olvidado que «el ser mismo es más perfecto que la vida, y la vida misma más perfecta que la sabiduría, consideradas en su distinción conceptual»[16], ni habrían corrido el riesgo de pérdida de densidad ontológica y de riqueza vital todos los conceptos referentes a la vida intelectual humana y a su actualización en el orden de la intencionalidad, de suyo infinitamente abierta, de la conciencia y de la intelección del hombre.

Porque fue también consecuencia y efecto de aquel empobrecimiento el que el gran comentarista Cayetano pudiese constatar la necesidad de un esfuerzo para «meter en la cabeza de los que filosofan» que «sentir y entender no son otra cosa que cierto ser»[17].

Con la dificultad que constataba Cayetano entre los escolásticos de su tiempo se conexiona intrínsecamente la de comprender las tesis esenciales de la doctrina aristotélica del conocimiento: «El sentido en acto es lo sentido en acto» y «el entendimiento en acto es lo inteligible en acto», el alma es de algún modo todas las cosas»[18], ni se habría dejado de lado que el conocer es el acto en el que el cognoscente y lo conocido son uno, por cuanto «el entender entendido en su esencia misma no es otra cosa que cierto ser», de lo que sólo se da razón si se admite, con santo Tomás, que «el entender tiene -considerado según su razón propia-, *simpliciter*; infinidad»[19].

Estos textos aristotélicos han sido algunas veces calificados de ininteligibles incluso por grandes filósofos. Pero, efectivamente, aunque se trata de lo que el propio Cayetano llama «arduo principio de toda la filosofía primera», podemos admitir como algo obvio que nunca un sujeto intelectual podría pensarse como finito, ni advertir las limitaciones del horizonte de sus facultades cognoscitivas, si no tuviese como algo, diríamos, previamente sabido que el entender como tal es infinito. Por eso, el socrático «sólo sé que no sé nada» llevaba una tan profunda toma de conciencia del hombre como ser pensante, por lo que, en definitiva, el hombre ha podido darse cuenta de su inclinación innata a que se inscriba en su alma «el orden entero del universo y de sus causas».

El esfuerzo y dificultad que constataba Cayetano entre los que filosofan no se habrían expresado con la decidida rotundidad con la que se llegó a comentar aquellos textos aristotélicos, observando que no se entiende lo que se puede querer decir con ellos, a no ser porque, previamente, la incomprensión del ser como acto había hecho imposible la sencilla constatación de que, al entender, el hombre trasciende su propia finitud específica y su conmensuración individuante material y se siente existiendo y obrando en aquel contexto del orden universal[20].

«Del alma puede tener cada uno un doble conocimiento»

Santo Tomás afirma, muy expresamente, que existe un doble conocimiento del alma humana, el que tiene como objeto la naturaleza del alma misma y de todas sus facultades y operaciones -y al que se alcanza discursivamente a partir de los objetos conocidos y de la reflexión sobre las facultades por las que los conocemos- y otro conocimiento personal que cada uno tiene de sí mismo en cuanto existente; conocimiento que acompaña siempre radicalmente a aquel conocimiento de objetos por cuanto «cada uno, al pensar algo, se percibe existente» y es el mismo hombre singular que percibe que él mismo conoce sensible e intelectualmente[21]. «Este conocimiento que alguien tiene del alma en cuanto a lo que le es propio es un conocimiento del alma según que tiene ser en tal individuo»[22].

A pesar de esto, el conocimiento existencial y perceptivo del alma humana en sus operaciones ha quedado, con frecuencia, olvidado en la sistematización tomista. En la

misma formulación de las Veinticuatro tesis, este conocimiento existencial, ejercido en los actos intelectuales, quedó olvidado[23].

La atención a este conocimiento del alma por sí misma en sus operaciones conscientes es de tanta importancia que el propio santo Tomás habla de cierta «inteligibilidad en acto» de la mente por sí misma. No porque siempre esté el alma en acto de percibirse existente, ya que «alguien percibe que tiene alma, y que vive, y que es, en cuanto percibe que él siente y entiende». «Nadie percibe que él entiende sino porque entiende algo...».

> Pero, en cuanto al conocimiento habitual, el alma por su esencia se conoce. Por cuanto su esencia le es presente a sí es capaz de pasar al acto de conocimiento de sí mismo, así como por un hábito somos hechos capaces de ejercer los actos a que aquel hábito nos dispone.
>
> Para que el alma perciba que es y lo que se opere en ella no se requiere hábito alguno, sino que basta la sola esencia del alma, presente a la mente, pues de ella brotan los actos en los que actualmente ella misma es percibida[24].

Por esto puede encontrar en esta capacidad, potencialidad, que el hombre tiene para percibirse existente y pensante, en la misma sustancia de su alma con anterioridad a toda recepción, la razón para comparar el hombre a las cosas sensibles en la doble respectividad: las cosas sensibles existen en acto, pero sólo son inteligibles en potencia, mientras que la mente es «inteligible en acto», pero carece actualmente de la posesión cognoscitiva de las naturalezas de aquellas cosas. Por esto afirma santo Tomás una doble dimensión en el entendimiento humano, que es o totalmente en potencia respecto de los inteligibles -que ha de abstraer los datos sensibles- o es el acto de los inteligibles que se abstraen de las imágenes[25].

Esta actualidad inteligible que la mente tiene en su ser, a cuya percepción consciente está siempre ya dispuesta por su misma esencia, se identifica con aquella «luz» que Aristóteles definió como un «hábito» y que llamó «entendimiento agente»[26].

Volver conscientemente sobre sí no es otra cosa que subsistir algo en sí mismo

Mientras que en Dios se identifican formalmente el ser subsistente y el entender subsistente, en los entes intelectuales creados difieren necesariamente de las cosas físicas las imágenes sensibles, y las realidades entendidas de sus conceptos, por los que las conocemos y juzgamos de ellas, pero esta manifestación intencional emana siempre de lo íntimo de la subsistencia en sí de las substancias espirituales. En el ángel, hay que hablar de su substancia como «subsistente inmaterialmente y en ser inteligible, porque tiene tal ser natural que es él mismo inteligible»[27]. En nosotros mismos, en aquella vuelta sobre nosotros que no es otra cosa que el subsistir en nosotros mismos, es decir, el tener el ser en nuestra misma substancia espiritual, la misma alma, en su ser entitativo, de la que manan las facultades y los actos por los que nos conocemos existentes al pensar, nuestro mismo ser de entes personales, es la raíz de que podamos ser poseedores, en intencionalidad cognoscitiva, de todo aquello que alcanzamos a conocer.

Olvidar esta autoconciencia íntimamente inmediata y existencial que cada uno tiene de sí mismo por cuanto tiene el ser en sí mismo, en su alma espiritual, o lo que es lo mismo, en cuanto es un ente personal, aunque fuese, tal vez, a pretexto de que esto sería situar en

el centro de la doctrina del conocimiento de santo Tomás un elemento característicamente agustiniano, es, desde luego, ignorar el lenguaje explícito de santo Tomás pero, además, incapacita para comprender que, en su pensamiento, la mismidad consciente es radical y originaria respecto de las capacidades de conocimiento de lo otro que el sujeto cognoscente. Para santo Tomás la misma conciencia sensible es raíz y principio de los sentidos externos. El alma, capaz de ser consciente de sí por la espiritualidad de esa substancia, posibilita la apertura intencional receptiva de objetos del entendimiento posible. Estamos ante imágenes y vestigios de la fontalidad infinita del acto puro y divino de la «subsistente intelección de la intelección», formalmente idéntica con el ser infinito y el vivir eterno de Dios.

Para no perderse en reflexiones epistemológicas estériles, hay que tener presente siempre, al reflexionar sobre el pensamiento humano, esta trascendentalidad del yo por ser subsistente que tiene el ser en sí mismo en razón de su inmaterialidad. Santo Tomás muestra así, al decir que el volver sobre sí mismo no es otra cosa que el subsistir algo en sí mismo, que la infinidad intencional por la que el alma se hace todas las cosas emana y se arraiga en aquel núcleo en el que se identifican, sin distinción alguna, la posesión del ser mismo y la autoconciencia «habitual» y sustancial del yo.

La naturaleza locutiva del entendimiento: «Lo primeramente y por sí mismo entendido es lo que el entendimiento concibe en sí mismo sobre la cosa que entiende»

Como una obviedad que podría ser tomada como punto de partida de toda «teoría del conocimiento» se presentaba casi como un acuerdo universal que «el objeto precede al acto de entender» y, por lo mismo, no puede ser formado el objeto por el acto mismo.

A partir de este esquema del enfrentamiento y anterioridad del objeto entendido sobre el acto intelectual se vino a elaborar también la noción de que, para suplir la distancia en proporción entre nuestra naturaleza intelectual y las cosas materiales y sensibles que son el objeto primero de nuestro conocimiento, el acto intelectual humano necesitaba formar en sí mismo un concepto o palabra mental representativa de la esencia inteligible de aquellas cosas, de la esencia universal abstraída de los accidentes singulares y materiales con que se presentan a nuestra sensibilidad.

A partir de esta doctrina en el campo del conocimiento, y también por la razón de que al acto de entender, como operación vital e inmanente, por el que hemos de considerarlo como una cualidad predicamental y no como una «acción», no le competía, por su esencia, ser productivo de un término de la acción, se vino casi a generalizar, en la tradición tomista, la tesis de que el verbo mental no se formaba por la naturaleza misma del entendimiento, sino sólo «por la indigencia del objeto, por cuanto este es ausente o no proporcionado a la potencia».

Una eminente excepción se dio en la escolástica tomista. Juan de Santo Tomás, en su *Curso teológico*, pero precisamente al establecer los «presupuestos filosóficos» de la doctrina sobre la eterna generación del Verbo divino, afirmó, con argumentaciones muy fundamentadas en la propia doctrina del Doctor Angélico, que «el entendimiento es, según su percepción y naturaleza, no sólo cognoscitivo, sino manifestativo y locutivo».

Mi maestro, el padre Orlandis, llevó mi atención al estudio de este nuclear punto de la doctrina de santo Tomás que su insigne comentarista puso a plena luz. En este trabajo concreto no se podrá desarrollar en su plenitud esta doctrina, pero la lectura de algunos textos del Doctor Angélico o de su comentarista nos abrirán el horizonte desde el que se descubren panoramas desconocidos de la grandiosa síntesis, todavía casi ignota, del Doctor Angélico.

> Aquel acto por el que es formado el objeto es el conocimiento, pues el entendimiento, conociendo, forma su objeto, y formándolo lo entiende, así como si la vista, viendo, formase la pared, a la vez vería y formaría el objeto visto[28].

Esta actividad locutiva y formadora del objeto que entendemos al ser concebido por nosotros, supone nuestro entendimiento ya actuado. Ahora bien, en el acto intelectual no se comportan el objeto como agente y nuestro entendimiento como paciente, sino que «lo entendido y el inteligente, en cuanto se han hecho ya algo uno, son el principio único de este acto que es el entender»[29].

Notemos que el sujeto intelectual y la cosa entendida sólo difieren entre sí en cuanto ambos están en potencia en la línea de lo cognoscitivo y de lo cognoscente. Porque el inteligente en acto y el inteligible en acto son uno. Ahora bien, el verbo mental no nace de nuestro entendimiento sino en cuanto este existe en acto y, simultáneamente con su existir en acto, se da en él el verbo concebido[30]. Porque, en efecto, los actos vitales que constituyen los actos de conocimiento no son como las acciones predicamentales causativas de un efecto fuera del agente, que se producen siempre con movimiento sucesivo. Las operaciones de la vida tienen un modo de fecundidad en que, simultáneamente con su ser en acto, que es ser locutivo y manifestativo, queda puesto en la intimidad del cognoscente la imagen o palabra expresada.

Si recordamos que este ser en acto, algo uno, no se da en la alteridad y distancia, sino en la unidad e intimidad de la conciencia cognoscente, comprenderemos que santo Tomás pueda presuponer que la «potencia intelectiva juzga de la verdad no por inteligibles que existan fuera de ella, sino por su propia luz que hace los inteligibles»[31]. Por esto, Juan de Santo Tomás es fidelísimo al Doctor Angélico al decir que el entendimiento mismo no conoce sino en cuanto trae las cosas a sí mismo y las considera dentro de sí, no mirando fuera de sí[32].

Santo Tomás, en efecto, afirma que lo entendido se comporta como algo constituido o formado por la operación del entendimiento[33] y que «lo que es primeramente y por sí entendido es aquello que el entendimiento en sí mismo concibe sobre la cosa entendida, ya sea su definición, ya la enunciación»[34]. Evidentemente, si tuviésemos siempre presente, como central afirmación tomista, que lo entendido en cuanto tal es lo formado por el entendimiento en acto por su acto de entender, todo el diálogo entre la metafísica realista y el criticismo trascendental kantiano, y con los sistemas de metafísica idealista que de él derivaron, tendría que ser reemprendido desde nuevas perspectivas.

Otras vertientes desconocidas de la síntesis de santo Tomás

En todo su magisterio, mi maestro insistió en la unidad sintética entre la herencia neoplatónica y agustiniana y la aportación aristotélica en la obra del Angélico. La metafísica del espíritu contenida en el tratado *De Trinitate*, la doctrina del bien -constituido en las criaturas como vestigio de la Trinidad en su «especie, modo y orden», que en las criaturas espirituales se realiza como memoria, inteligencia y voluntad en que se despliega la mente, noticia y amor- temáticas no insinuadas siquiera en las Veinticuatro tesis, son nucleares en el pensamiento cristiano de santo Tomás.

Aplicando la doctrina agustiniana del bien a la perfección suprema del hombre nos veremos llevados a atender a la presencia del amor a Dios en el seno mismo de la felicidad humana, superando las polémicas seculares entre intelectualismo y voluntarismo. Comprendiendo la gradación de los entes en la participación del *ser* no olvidaremos nunca que la persona es lo más eminente en todo el universo, a la que ordena Dios toda la Creación material. Atendiendo a la bondad divina y al designio comunicativo del acto creador, comprenderemos, con san Agustín, cómo Dios busca su gloria, la manifestación de su bondad, para nosotros, a quienes perfecciona su contemplación y que el bien divino es fin de la creación del universo no como bien a ser adquirido, sino como bien a ser participado y recibido por los entes que Dios crea.

Quienes quieran poner su esfuerzo en el redescubrimiento de la síntesis de santo Tomás de Aquino deberán atender a todas estas dimensiones y las encontrarán presentes en todas las páginas de su obra.

---

12. *STh.* I, q. 3, a. 4, in c.
13. D. Báñez, *In Primam,* q. 3, a. 4.
14. Cf. DH 3623.
15. J. Gredt, O.S.B., *Elementa philosophiae aristotelico-thomistae*, n. 801, 1.
16. *STh.* I, q. 4, a. 2, ad 3.
17. Cayetano, *In de anima*, III, c. 5.
18. Aristóteles, *De anima*, 431b, 20-25.
19. *STh.* I, q. 54, a. 2, in c.
20. *De veritate,* q. 2, a. 2, in c.
21. *De veritate,* q. 10, a. 8 y *STh*. I, q. 86, a. 1, in c.
22. *De veritate,* q. 10, a. 8, in c.
23. Cf. DH 3620, tesis 20.
24. *De veritate,* q. 10, a. 8, in c.
25. *STh.* I, q. 87, a. 1, ad 2.
26. *De anima* III, c. 4, 429 b 33.
27. Cayetano, *In primam,* q. 56, a. 1.
28. Juan de Santo Tomás, *Cursus Theologicus,* disp. 32, a. 5, n 13.
29. *De veritate,* q. 8, a. 6, in c.
30. Cf. *CG.* IV, c. 11.
31. *De spiritualibus creaturis*, a. 10, ad 8.
32. Juan de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, disp. 32, a. 5, n 11.
33. Cf. *De spiritualibus creaturis*, a. 9, ad 5.
34. *De potentia,* a. 2, in c.

ALGUNAS TESIS CARACTERÍSTICAS DE LA SÍNTESIS FILOSÓFICA DE SANTO TOMÁS

A las veinticuatro tesis, reconocidas como auténtica doctrina de santo Tomás, se añaden otras sobre los trascendentales, la referencia del hombre a la verdad, el conocimiento existencial del yo, los grados de perfección del ente, la naturaleza comunicativa del acto y la locutividad del entender, la voluntad y la libertad y el libre albedrío, la naturaleza del bien y el carácter privativo del mal, la primacía del bien en el orden de la causalidad, la constitución del ente personal y la esencial pertenencia del amor a su felicidad.

Las «veinticuatro tesis tomistas» -reconocidas en 27 de julio de 1914[35] como «conteniendo claramente principios y proposiciones mayores» de santo Tomás y como expresando «auténtica doctrina de santo Tomás» y que deben ser «propuestas como normas directivas seguras»[36]- fueron redactadas por algunos jesuítas tomistas con la intención predominante, y casi exclusiva, de delimitación de la filosofía de santo Tomás de Aquino frente a la de Francisco Suárez. El padre Alonso Petino, O.P., en su artículo *El centenario de Suárez*[37], incluyó un trabajo anónimo que las contrapone a veinticuatro proposiciones suaristas.

La actitud defensiva frente al predominio de Suárez se explica comparando lo acordado por la Congregación General veintitrés de la Compañía de Jesús, en el año 1883 -que, en su decreto dieciocho, establecía que los profesores y estudiantes: «Para no enseñar ligera y temerariamente, como doctrina verdadera y legítima de santo Tomás, interpretaciones nuevas y puramente subjetivas (...) tengan en gran estima y consulten los probados y eximios Doctores de la Compañía, cuya alabanza está en la Iglesia»- con lo mandado por el Papa León XIII, en sus Letras apostólicas *Gravissime Nos,* de 30 de diciembre de 1892, por las que se confirman las Constituciones de la Compañía de Jesús de que hay que profesar la doctrina de santo Tomás:

> Tengan en gran estima y consulten con diligencia los probados y eximios Doctores de la Compañía, cuya alabanza está en la Iglesia, pero hay que precaverse de que el prestigio de que gozan tan eximios autores, y la misma solicitud con que se atiende a sus escritos, venga a ser obstáculo a la unidad de la doctrina, pues esta unidad en modo alguno ha de esperarse, a no ser que los discípulos de la Compañía se adhieran a un solo autor, aquel ya aprobado, y únicamente acerca del cual está establecido que *sigan a santo Tomás y le tengan como a su Doctor propio*[38].

Las circunstancias explican el carácter defensivo y crítico de la selección de las veinticuatro tesis y que en ellas, centradas en temas polémicos frente al suarismo, no se desarrolle un proyecto de elaboración de la auténtica síntesis del pensamiento filosófico de santo Tomás.

Me ocupé de esto en la Balmesiana de Barcelona, en un acto en honor de santo Tomás de Aquino por iniciativa conjunta del Instituto Filosófico de Balmesiana y de la sección

barcelonesa de la S.I.T.A. española. Sugerí entonces otras veintisiete tesis sobre «La síntesis filosófica de santo Tomás»[39].

En el presente trabajo, en el que no pretendo, en modo alguno, alcanzar un desarrollo completo de la síntesis -lo que requerirá el trabajo de muchos durante mucho tiempo- he ensayado unificar, con las veinticuatro tesis (que cito literalmente en traducción castellana indicando su número de orden en la serie) aquellas otras que elaboré personalmente en el 2001 con algunos añadidos que me han parecido oportunos. Ofrezco, pues, a mis lectores, a modo de invitación a la búsqueda de la síntesis filosófica de santo Tomás, este trabajo en que me he permitido numerar la serie resultante con ochenta y una tesis.

1. El punto de partida de la metafísica es la afirmación del ente, que es «lo primero que cae en la concepción del entendimiento» y «lo que el entendimiento concibe como más conocido, y en lo que resuelve todos sus conceptos»[40].

«Como lo primeramente conocido, el ente es concretado en las esencias de las cosas sensibles. Se accede al ente en cuanto ente, que contempla la filosofía primera, por la *abstracción formal* de tercer grado, que destaca lo actual y determinante de lo potencial y determinable». «El ente como término metafísico, así abstraído, es análogo con analogía de proporcionalidad propia» (Tomás de Vio Cayetano *De nominum analogía).* El ente, formalmente análogo según proporcionalidad, es virtualmente análogo con analogía de atribución intrínseca.

2. La afirmación del ente funda la evidencia del primer principio, de no contradicción, que excluye la simultánea verdad de dos proposiciones contradictorias. Si afirmamos de un ente lo que es, hemos de negar que sea otro ente.

La multitud es dada inmediata y primeramente a la experiencia, pero sólo es afirmable ontológicamente con posterioridad a haberse formado el concepto de lo uno como propiedad trascendental del ente.

3. Porque de la afirmación del ente, ejercida en el juicio sobre lo que es cada uno de los entes -y supuesta la existencia de la multitud de los entes, de su distinción numérica, de su diversidad esencial y de los diversos grados y niveles de entidad[41]-, se sigue la negación de que este ente sea aquel otro ente.

4. Pero la negación se sigue de la afirmación y se funda en ella. La verdad de cualquier negación en los entes se funda en la verdad de una afirmación[42].

A la primacía de la afirmación corresponde la primacía de la unidad sobre la multitud: es necesario afirmar lo uno antes de cualquier multiplicidad porque «no es posible una multitud que no participe de lo uno: las cosas que son muchas en sus partes, son unas en el todo. Y todo lo que es mucho en sus accidentes, es uno en el sujeto. Y las cosas que son muchas en número, son unas en su especie. Y las que son muchas en su especie, son unas en el género. Y todo lo que es mucho en su proceso, es uno en su principio»[43].

Ninguna tentación en santo Tomás de explicar la multitud de las esencias y su respectiva alteridad mediante un no-ente, como en el último platonismo; con lo que se quería evitar la contraposición inexorable eleática entre ser y no-ser. Santo Tomás no sólo se mueve en el auténtico aristotelismo, sino que está frente al concepto de la

determinación como negación (Spinoza, reiterando la posición de Parménides), y de la fuerza de lo negativo para poner en marcha el despliegue dialéctico del saber absoluto (Hegel, dando una versión nueva de la doctrina del universal devenir de Heráclito).

5. Para que de la afirmación del ente no se infiera la negación de toda pluralidad y de todo movimiento, hay que afirmar en el ente la realidad de la potencia compuesta con el acto. «La potencia y el acto, de tal modo dividen el ente, que todo lo que es, o es acto puro, o necesariamente se compone de potencia y acto como de principios primeros e intrínsecos» (Tesis 1ª).

6. El reconocimiento de la potencia hace posible la afirmación, sin destruir el primer principio de no contradicción, de la finitud, de la diversidad esencial, de la multiplicidad numérica, y de la mutación y del cambio en el ente.

7. El acto en cuanto perfección no es limitado sino por la potencia, que es capacidad de perfección. Por consiguiente, en aquel orden en que el acto es puro, en aquel no existe sino ilimitado y único; y en donde es finito y múltiple, el acto se compone verdaderamente con la potencia que lo recibe y limita (Tesis 2ª).

8. Por lo cual, en la razón absoluta del ser mismo, únicamente subsiste Dios, el único que es simplicísimo. Todas las demás cosas que participan del mismo ser tienen una naturaleza por la cual el ser es limitado, y constan de esencia y ser como de principios realmente distintos (Tesis 3ª).

9. El ente, que es denominado por el acto de ser, no se dice unívocamente de Dios y de las criaturas, ni tampoco de modo totalmente equívoco, sino análogamente, con analogía tanto de atribución como de proporcionalidad (Tesis 4ª*)*.

10. Se da en toda criatura, además de la composición de esencia y ser, la composición real del sujeto subsistente con las formas añadidas secundariamente, o accidentes: pero esto no sería inteligible sin la composición real de la esencia y el ser (Tesis 5ª).

11. Además de los accidentes absolutos, hay también el relativo, es decir, *ad aliquid o* relación. Pues aunque *ad aliquid* no signifique, según su propio concepto, algo inherente a algún sujeto, sin embargo tiene frecuentemente causa en las cosas mismas, y por lo tanto, entidad real distinta del sujeto (Tesis 6ª).

12. La criatura espiritual es en su esencia absolutamente simple. Pero queda en ella una doble composición: de la esencia con el ser y de la substancia con sus accidentes (Tesis 7ª).

13. Santo Tomás, que afirma así la unicidad e infinidad de Dios, acto puro en la línea del ente, Ser subsistente, afirma, además, la unicidad de las formas no recibidas en la materia, las «substancias separadas» puramente espirituales, de las que dice que son «finitas hacia arriba e infinitas hacia abajo»[44].

14. La criatura corporal es compuesta, en su esencia misma, de potencia y acto; esta potencia y acto del orden de la esencia son designadas con los nombres de materia y forma (Tesis 8ª).

15. Ninguna de estas partes tiene ser por sí, ni es por sí causada o corrompida, ni se pone en el predicamento sino reductivamente, como principio substancial (Tesis 9ª).

16. Aunque la extensión en partes integrales se sigue de la naturaleza corpórea, sin embargo no es lo mismo para el cuerpo ser substancia o ser cuánto. Pues la substancia, según su razón, es indivisible, no por cierto modo del punto, sino al modo de lo que es fuera del orden de la dimensión. La cantidad, que da a la substancia extensión, difiere realmente de la substancia, y es un accidente propiamente dicho (Tesis 10ª).

17. La materia signada por la cantidad es el principio de individuación, esto es, de la distinción numérica -que no puede darse en los espíritus puros- de un individuo respecto de otro en la misma naturaleza específica (Tesis 11ª).

18. Por la misma cantidad el cuerpo existe circunscriptivamente en el lugar y de este modo sólo puede ser, por cualquier potencia, en un lugar (Tesis 12ª).

19. Los cuerpos se dividen en dos modos de ser: algunos son vivientes, otros carecen de vida. En los vivientes, y para que en un mismo sujeto se den esencialmente partes motoras y partes movidas, la forma substancial, a la que damos el nombre de alma, requiere disposición orgánica, es decir, partes heterogéneas (Tesis 13ª).

20. Las almas de orden vegetativo y sensible ni subsisten por sí ni son por sí causadas, sino que son sólo el principio por el que el viviente es y vive, y por depender totalmente de la materia, al corromperse el compuesto, por lo mismo se corrompen *per accidens* (Tesis 14ª).

21. Por el contrario, el alma humana subsiste por sí misma y, al poder ser infundida en un sujeto suficientemente dispuesto, es creada por Dios, y por su naturaleza es incorruptible e inmortal (Tesis 15ª).

22. Esta misma alma racional, de tal modo se une al cuerpo que es la forma substancial única del cuerpo, y por la misma tiene el hombre el ser hombre, y animal, y viviente, y cuerpo, y substancia, y ente. Así pues, el alma da al hombre todo grado esencial de perfección; y además comunica al cuerpo el acto de ser por el que ella es (Tesis 16ª).

23. Del alma humana resultan naturalmente facultades de un doble orden, orgánicas e inorgánicas: las primeras, a las que pertenece el sentido, tienen su sujeto en el compuesto humano; las posteriores, en el alma sola. Así pues, el entendimiento es una facultad intrínsecamente independiente del órgano (Tesis 17ª).

24. La correlación ente en potencia-ente en acto y la analogía del concepto de ente referido al ente en acto y al ente en potencia, que en Aristóteles explica el movimiento físico, la generación y corrupción de las substancias materiales y la multiplicidad numérica -«todas las cosas que son múltiples en número tienen materia»[45]- en el aristotelismo y en el tomismo exigen entender que «ente en potencia es como un término medio entre ente en acto y no-ente» (como afirma santo Tomás comentando el Libro VII de la *Metafísica* de Aristóteles). Por lo que es posible no caer en la inexorable «crisis» de Parménides entre ser y no-ser, pues lo que no es en acto es capaz de ser en acto, es decir, es en potencia aquello que podrá venir a ser en acto. La negación del ser en acto no equivale a la negación absoluta de la entidad.

25. Esta caracterización de la potencia como capacidad de ser algo, correlativa y referida al acto de que es capaz, es el núcleo de la «crítica metafísica del objeto

afirmado», que permite mantener la vigencia del principio de no contradicción y afirmar también el devenir y la multiplicidad.

26. Santo Tomás, con la trascendentalización de los conceptos de potencia y acto, pudo explicar que la esencia -que en cuanto esencia es acto- se comporte respecto a su acto de ser como capacidad finita de perfección. Se explica así la finitud del ente creado, y también la gradación en las criaturas según su diversa participación de la perfección del ser.

27. El ser, acto del ente, es «lo perfectísimo de todo, pues se compara como acto a todo, pues nada tiene actualidad sino en cuanto es, por lo que el ser mismo es la actualidad de todas las cosas, y aun de las mismas formas, por lo que no se compara como lo que recibe a lo que es recibido, sino como lo que es recibido a lo que recibe»[46]. De este texto afirmó Domingo Báñez, en su comentario, que expresa «lo que santo Tomás clama frecuentísimamente y que lo tomistas no quieren oír».

28 Pero si la filosofía de santo Tomás no es «esencialista» tampoco es «existencialista». La entidad finita no se constituye por la nihilidad, sino por la perfección participada, en un grado de posesión de la perfección dada por Dios a los entes, a los que da participar en el ser según la potencia o capacidad que crea en ellos al darles el ser. La forma recibida en la materia dice razón de acto en la línea substancial predicamental. La forma subsistente por sí, substancia espiritual, es acto puro en su línea -por esto santo Tomás afirma su unicidad-; «toda forma en cuanto tal es acto»[47].

29. Por el ser como acto podemos explicar como grados de participación en el mismo aquella escala de los seres que es tesis central en santo Tomás, recibida del Pseudo-Dionisio Aeropagita a la vez que del aristotelismo: «El vivir es para los vivientes su ser»[48]. Así, el ser da razón del vivir, y el vivir, en su grado más perfecto, da razón de la conciencia y del conocimiento en su intencionalidad objetiva infinita. Por eso santo Tomás dice que, considerados en su concepto, dice más perfección el vivir que el saber, aunque el saber constituye el supremo grado de vida[49].

30. En una auténtica filosofía fiel a santo Tomás no hay lugar para aquella teoría del conocimiento de que la modernidad filosófica no se libró sino muy trabajosamente, especialmente por obra de Heidegger, al interpretar la misma *Crítica de la razón pura* como «ontología fundamental».

A la consideración del ente en cuanto ente, cuya afirmación es el punto de partida de la metafísica, no debe preceder una «epistemología» o «teoría del conocimiento», porque lo verdadero es un atributo trascendental del ente; por esto «la filosofía primera considera la universal verdad de los entes, de aquí que pertenece al metafísico considerar cómo se comporta el hombre en orden al conocimiento de la verdad»[50].

31. Así como es evidente que el ente es, así también lo es que «la verdad, universalmente considerada, existe»[51]. La verdad trascendental, que significa formalmente la entidad en cuanto adecuada a ser entendida, sigue, en el orden de nuestros conceptos, al concepto de ente, en el que se funda, pero ha de ser afirmada, a su vez, como fundante del conocimiento intelectual verdadero: la entidad de la cosa precede

al concepto de verdad, pero el conocimiento es como un efecto de la verdad. La verdad en el entendimiento que juzga es «manifestativa y declarativa del ser»[52].

32. En la consideración ontológica del conocimiento, que permite comprender la referencia del hombre a la verdad del ente, es capital la afirmación de que la naturaleza intelectual y la inteligibilidad del ente se constituyen por la inmaterialidad.

33. A la inmaterialidad le sigue necesariamente la intelectualidad, y de tal modo que, según el grado de separación de la materia, se den también los grados de la intelectualidad. El objeto adecuado de la intelección es, comúnmente, el ente mismo; sin embargo, el propio del entendimiento humano, en el presente estado, se contiene en las esencias abstraídas de las condiciones materiales (Tesis 18ª).

34. Recibimos, por consiguiente, el conocimiento de las cosas sensibles. Por no ser lo sensible inteligible en acto, además del entendimiento que formalmente entiende, hay que admitir en el alma una virtud activa que abstraiga las especies inteligibles de las imágenes (Tesis 19ª).

35. Por estas especies conocemos directamente los universales; las cosas singulares las alcanzamos por el sentido, y también por el entendimiento, por conversión a las imágenes; pero al conocimiento de las cosas espirituales ascendemos por analogía (Tesis 20ª).

36. Para comprender qué sea el orden intencional al que Cayetano aludía como «lo que se esforzaba en meter en la cabeza de los que filosofan»[53], hay que entender, con santo Tomás, que «sentir y entender no son sino cierto ser»[54]. El ser intencional, que remedia la finitud entitativa del sujeto[55], se constituye como acto que pertenece al sujeto, en la medida en que la no inmersión de la forma en la materia le hace connaturalmente participante de aquella apertura intencional infinita.

Por esto, dijo Aristóteles que «el alma es de algún modo todas las cosas» y que «el entendimiento en acto es lo entendido en acto». Y Cayetano notaba que «el cognoscente se hace más uno con lo conocido que la materia y la forma en un compuesto, porque la materia nunca es la forma, pero el cognoscente, en el orden del ser intencional, se hace lo conocido»[56]. Entitativamente el hombre cognoscente no se hace uno con los entes del universo, pero sí «inteligiblemente». Sobre esto, observa Suárez que «cómo pueda ser dicho inteligiblemente no lo entiendo»[57].

37. La escisión entre lo entitativo y lo cognoscible, entre el ser y el pensar, desconoce esta caracterización ontológica de conocimiento como acto, y opera la disolución de la realidad obrada por el idealismo. Sólo desde la caracterización ontológica del orden intencional contenida en la metafísica del espíritu pensante que santo Tomás elabora siguiendo a san Agustín y a Aristóteles, puede la filosofía cristiana no sólo resistir, sino superar vigorosamente la seducción de las metafísicas idealistas.

38. En las tesis no hay referencia al «doble conocimiento» que el hombre tiene acerca del alma humana: el conocimiento universal de la naturaleza del alma y aquel conocimiento que «cada uno tiene de sí mismo en cuanto que su alma tiene ser en tal individuo»[58].

39. Al conocimiento universal se accede después del conocimiento objetivo de las naturalezas de las cosas sensibles. Pero no como si las naturalezas sensibles mismas pudiesen ser tomadas como semejanza del alma espiritual, sino por cuanto «considerando la naturaleza de la especie inteligible abstraída de las imágenes, encontramos la naturaleza del alma que recibe tales especies»[59].

40. En cuanto al conocimiento singular y existencial por el que cada uno percibe que tiene alma y lo que en su alma se obra, santo Tomás afirma que esta percepción se da al estar en acto de pensar, porque «en cuanto piensa algo percibe que existe»[60]. Y si nos referimos a un conocimiento habitual, hemos de reconocer que el alma se conoce a sí misma por sí misma, por su misma esencia, sin que se requiera la adquisición de un hábito intelectual: «Para que el alma perciba que existe no se requiere hábito alguno, sino que basta para esto la sola esencia del alma, presente a la mente: pues de ella brotan los actos en los que ella misma se percibe actualmente»[61].

41. Afirma, pues, santo Tomás, la existencia de una experiencia propia de las realidades espirituales humanas. «El principio del conocimiento humano está en los sentidos; sin embargo, no es necesario que todo lo que es conocido por el hombre esté sujeto al sentido, inmediatamente, por un efecto sensible; pues el mismo entendimiento se entiende a sí mismo por su acto, que no cae bajo los sentidos»[62].

42. Que esta experiencia de los actos intelectuales haga posible el conocimiento de las realidades espirituales lo afirma inequívocamente santo Tomás: «Dice Agustín, en *De Trinitate,* IX, que así como el alma adquiere el conocimiento de las cosas corporales por los sentidos, así adquiere el de las cosas incorpóreas por sí misma... por aquella autoridad de san Agustín, podemos afirmar que lo que la mente recibe acerca del conocimiento de lo incorpóreo lo puede conocer por sí misma. Y esto es tan verdadero que incluso se dice, por el Filósofo, en su libro *I De anima*, que la ciencia sobre el alma es como el principio para conocer las substancias separadas»[63].

43. Es este un punto capital por cuanto santo Tomás afirma también que «no podríamos tener, ni por la razón ni por la fe, un conocimiento de substancias intelectuales (trascendentes al mundo sensible) si nuestra alma no conociese por sí misma lo que es el ser intelectual»[64]. Santo Tomás menciona incluso «el alma misma, por la cual el entendimiento humano asciende al conocimiento de Dios»[65].

44. El no reconocimiento de la experiencia íntima del yo pensante según su ser hace posible el vaciado «logicista» del yo trascendental en el criticismo kantiano; vaciado del que se generarían las metafísicas idealistas.

45. Porque esta experiencia íntima es la «memoria» en acto, memoria en sentido agustiniano de la que se origina la inteligencia, y por la que la facultad sensible de lo singular «por continuidad con la luz del entendimiento agente» forma las imágenes en las que el entendimiento mismo contempla lo singular sensible, es también la facultad en la que se generan las *intentiones insensatae,* es decir, los contenidos de la conciencia que no le son dados en la inmediatez de lo sensible externo.

46. Puesto que santo Tomás afirma que la misma noción de pretérito a que atiende la memoria ha de ser incluida entre tales *intentiones insensatae,* ha de considerarse en el

núcleo de la síntesis de santo Tomás la doctrina de san Agustín sobre la memoria como autoconciencia del espíritu, en la que se realiza el «recuerdo» como presencia de lo pasado y la expectación del futuro como presencia, en la conciencia humana, de lo porvenir.

47. En la tesis veinte de las veinticuatro tesis tampoco se alude al capital principio según el cual «lo singular no repugna que sea entendido en cuanto singular, sino en cuanto material, y así, si algo es singular e inmaterial, como el entendimiento mismo, no repugna que sea entendido»[66]. «Así como se entiende a sí mismo nuestro entendimiento aun siendo un entendimiento singular, así también entiende su acto de entender, que es un acto singular existente en el tiempo y pretérito, presente o futuro»[67].

48. El olvido de esta inteligibilidad, que no ha de caracterizarse como subjetiva, sino más bien como íntima y personal -sin la que no se daría, en la vida humana, la amistad y la relación familiar, ni en el conocimiento humano las tradiciones comunes, ni la historia, ni la biografía, ni nada de cuanto constituye el entramado de la vida colectiva a través de los tiempos, ni se recordaría en la vida cristiana a los santos, ni se procedería a su «canonización»-, distrae nuestra atención del hecho de que santo Tomás la pensase como de tal modo constituida por la posesión del ser, que afirmase que «volver a su esencia no es otra cosa que subsistir algo en sí mismo»[68].

49. Desatender a esto es una laguna importante que dejaría sin explicar la pertenencia de la intencionalidad cognoscitiva al ser del hombre, que le hace consciente de sí mismo, y no atendería al arraigo del ser inteligible en el ser del hombre, recibido en una forma no inmersa en la materia como es el alma humana.

50. El interés y valor, no ya sólo práctico, sino contemplativo, del conocimiento de lo singular espiritual, en modo alguno obliga a ponerlo unívocamente en el plano de las verdades esenciales heterogéneas con lo que en la realidad es *per accidens.* Santo Tomás dice: «Las esencias de las cosas no son otra cosa sino las cosas mismas más que *per accidens*; lo que ocurre con las cosas que tienen su forma en la materia, porque en ellas se da algo que es extrínseco a su concepto esencial»[69].

51. Porque santo Tomás afirma también el universal en tanto que es inteligible en tanto que está separado de la materia[70]. No podemos poner la experiencia de las realidades singulares de la vida humana en el plano de los conocimientos esenciales y necesarios. El misterio consiste en que tiene más valor para ser conocido lo que pertenece a la vida personal de los hombres que las más elevadas y abstractas proposiciones de las matemáticas o de las ciencias de la naturaleza.

52. Toda intencionalidad objetiva se arraiga en la unidad consciente de un viviente en grado de vida intelectual. La conciencia sensible es la raíz de los sentidos externos, y en la presencia íntima habitual de la mente a sí misma radica la posibilidad del entendimiento cognoscitivo de objetos.

53. Por esto, santo Tomás dice que «nuestra mente es inteligible en acto, y según esto se afirma que en ella existe el entendimiento agente que hace los inteligibles en acto»[71]. Y sostiene que «nuestra virtud intelectiva juzga sobre la verdad no por algunos

inteligibles existentes fuera de la mente, sino por la luz del entendimiento agente que hace los inteligibles»[72].

54. Ascendiendo en la escala de grados analógicos proporcionales, hemos de afirmar que el acto puro en la línea de lo inteligible se identifica no sólo realmente, sino en nuestros conceptos ontológicos, con el acto subsistente de ser. Porque no podríamos entender la infinidad intencional del entender en acto sino como constituido por la perfección del ser, comunicada a un sujeto no inmerso en la materia.

Por esto, ascendiendo por el concepto analógico proporcional del acto de entender, hemos de llegar a afirmar que la intelección de la intelección, que afirmó Aristóteles en la vida divina[73], se constituye formalmente por el acto subsistente de ser (Escuela tomista benedictina de Salzburgo[74]).

55. El acto es de sí, y por su naturaleza, comunicativo de sí mismo[75]. Esta tesis no reduce el ser a la acción predicamental, como si sólo la acción predicamental fuese causativa de un efecto, sino que afirma que toda acción se constituye desde la naturaleza comunicativa del acto de ser.

56. Y, porque el entender en cuanto tal no es sino un acto de ser, en esta comunicatividad del acto hemos de entender fundamentada la naturaleza locutiva del entendimiento como tal. El entendimiento tiene un ser expresivo. El entendimiento es, según su naturaleza y perfección, manifestativo y locutivo»[76].

57. Por esto, santo Tomás afirma «lo entendido como tal es lo que el entendimiento concibe dentro de sí mismo acerca de lo que entiende»[77]. «Lo entendido se refiere al entendimiento como algo constituido y formado por el acto de entender»[78]. «El acto mismo por el que el objeto es formado es el conocimiento, porque el entendimiento, conociendo, forma el objeto y formándolo lo entiende, así como si la vista, viendo, formase la pared, a la vez vería y formaría el objeto visto»[79].

58. El desconocimiento u olvido de esta naturaleza locutiva en el empirismo y en el racionalismo fue causa de que de la revolución copernicana de Kant pudiese salir el resultado que él mismo encontró extraño; el de la limitación fenoménica del conocimiento intelectual humano, y dejó inerme al realismo escolástico frente al criticismo trascendental kantiano.

59. A las tesis acerca del entendimiento humano sigue, en las veinticuatro tesis, la referida a la voluntad del hombre: «Sigue al entendimiento, no le precede, la voluntad, que necesariamente apetece lo que le es presentado como bien que satisface el apetito plenamente, pero entre los múltiples bienes que son propuestos como apetecibles con un juicio mutable, elige libremente. Por consiguiente, la elección sigue al último juicio práctico; pero es la voluntad que causa el que sea el último juicio» (Tesis 21ª).

60. Para comprender auténticamente la doctrina de santo Tomás acerca del modo en el que la voluntad se sigue del entendimiento, hay que tener presente que, para él, «la voluntad no procede directamente de la inteligencia, sino de la esencia del alma, presupuesta la inteligencia»[80].

61. Y puesto que la aprehensión del ente como bueno, anterior al acto de la voluntad como voluntad, presupone que conocemos que apetecemos lo que es y así lo

aprehendemos como bueno, hay que poner el conocimiento por connaturalidad[81] por el que sentimos como deseado por la voluntad como naturaleza, como fundante de la aprehensión objetiva y conceptual de lo bueno.

62. Para comprender la doctrina de santo Tomás sobre la voluntad, que es esencialmente la apetición del bien, hay que atender al bien como propiedad trascendental del ente. Porque, en la aprehensión del ente como bueno, obra la voluntad como inclinación natural del hombre de tal manera que «el entendimiento, que primeramente aprehende el ente mismo, y después aprehende que entiende lo que es, aprehende, en tercer lugar, que apetece lo que es; por lo que, primeramente, en nuestro concepto es el ente, en segundo lugar, lo verdadero y, en tercer lugar, el concepto de bien»[82].

La inclinación natural de la voluntad al bien hace posible la facultad electiva de lo contingentemente apetecible: «Lo apetecible que se apetece naturalmente es principio y fundamento de los otros objetos apetecibles»[83]. Santo Tomás compara la apetición natural del fin a la elección de lo que se ordena al fin como el conocimiento de los primeros principios evidentes al conocimiento de las conclusiones que de ellos proceden.

Mi maestro, el padre Orlandis, llamaba «superlibertad» a la inclinación de la voluntad al bien en sí mismo, lo que resulta coherente con la afirmación de santo Tomás de que «el Espíritu Santo procede libremente del Padre, pero no de un modo posible, sino necesario»[84]. Lo que, ciertamente, no reduce la espiración del Espíritu Santo al nivel de un acto «electivo» de algo contingente, lo que sería negar la divinidad del Espíritu Santo, pero sí atribuye la perfección de la «libertad» al Amor divino, eterno y esencial, por el que el Padre y el Hijo se aman en su mutuo eterno Don.

La libertad como dignidad del ente personal no puede consistir en la facultad de elegir el mal -lo que sólo es deficiencia privativa en un acto libre finito-, ni siquiera en el carácter contingentemente apetecible de lo que es materia de libre albedrío, sino en la perfección de la vida en su grado supremo espiritual, por la que el viviente emana dentro de sí, desde sí mismo y por su verbo mental, la inclinación vital por la que se da a sí mismo. Por esto, santo Tomás, citando a Atanasio, llama a la tercera Persona espirada por Amor «Amor y aliento vivífico de Dios Padre»[85].

63. El ente, constituido como tal por su participación en el acto de ser -ente finito y creado- o por el ser subsistente que define la esencia de Dios, no sólo es bueno porque se dice bueno en cuanto que es perfecto[86], sino que hay que afirmar, no la primacía del bien sobre el ente[87], ni la existencia del bien más allá de las esencias, sino que el ente se convierte con lo bueno, como afirmó genialmente Cayetano[88], y reconocer también la primacía del fin y del bien en el orden de las causas.

64. El mal es privativo, y no tiene consistencia substancial, ni es causado sino «accidentalmente» y «deficientemente»[89], ni es causante sino por virtud del bien[90].

65. La estructura del ente finito, bueno participativamente, constituido por capacidad de acto que participa del acto de ser por el que tiene su perfección, es como el reflejo correlativo del bien infinito de Dios, que obra por pura liberalidad, comunicando a los entes los bienes que en ellos crea, creando simultáneamente -no sólo en sentido

cronológico, sino ontológico- su capacidad para recibir los bienes comunicados por el acto creador. Así lo enseñaba en su magisterio oral mi maestro Ramón Orlandis.

66. La libertad de Dios en la Creación -y la radical contingencia del ente creado- es una verdad de la filosofía cristiana para la que santo Tomás afirma ser moralmente necesario haber recibido la revelación de la Trinidad. Entendemos que Dios no crea por necesidad al creer que todas las cosas fueron creadas por Su Verbo; es decir, que la Creación no es análoga a una causación eficiente de la naturaleza, sino a una causación por modo de arte que, ya según Aristóteles, se definía como «según palabra» *(meta logou).* Entendemos que Dios no tiene indigencia alguna de los bienes que crea porque creemos en la eterna espiración donante del Espíritu Santo[91].

67. Para la comprensión de la libertad divina en el acto creador, y en su gobierno providente del universo, hemos de atender a la suma y máxima liberalidad divinas. «Obrar no es otra cosa sino comunicar aquello por lo que el agente es en acto»[92]. Pero a todo agente finito le compete que, incluso en su acción, tienda a adquirir algo para sí. Pero al primer agente, que sólo es agente, no le conviene obrar por la adquisición de algún fin, sino que intenta sólo comunicar su perfección»[93]. «Sólo Dios es máximamente liberal, porque no obra por su utilidad, sino sólo por su bondad[94].

68. Así, el fin o motivo del acto creador no puede ser otro sino la misma bondad divina, no para ser adquirida, sino para ser comunicada.

La gloria de Dios, para la que el mundo es creado[95] es la manifestación de Su bondad. Santo Tomás asume como tesis capital la afirmación de san Agustín: «Conocer a Dios aprovecha a nosotros, no a Él... por lo que es evidente que Dios no busca Su gloria para Sí mismo, sino para nosotros»[96].

69. Todas las actitudes y posiciones que postulan que pertenece a la naturaleza humana en cuanto tal la intuición inmediata de la esencia divina, confunden el conocimiento natural que tenemos de Dios los viadores con aquel a que estamos destinados por haber sido liberalmente elevados por Dios a la participación de Su misma vida «sobrenaturalmente», es decir, más allá del horizonte natural humano. Además, reducen el ser divino al contenido de un concepto humano interpretado no sólo unívocamente, sino postulando su contenido inteligible como «inmediatamente intuido»; esta actitud sólo concluye de modo coherente en las posiciones panteístas que confunden las realidades finitas del universo con la realidad infinita y creadora de Dios.

70. «Que Dios existe ni lo percibimos por intuición inmediata, ni lo demostramos *a priori,* sino ciertamente *a posteriori,* esto es, por las cosas que han sido hechas, argumentando desde los efectos a la causa: a saber, desde las cosas que se mueven y no pueden ser principio adecuado de su movimiento, al primer motor inmóvil; del proceso de las cosas del mundo por causas subordinadas entre sí, a la primera causa incausada; de las cosas corruptibles que se comportan indiferentemente a ser y a no ser, al ente absolutamente necesario; de las cosas que, según perfecciones finitas de ser, de vivir y de entender, más o menos son, viven y entienden, al que es máximamente inteligente, máximamente viviente, máximamente ente; finalmente, del orden del universo, al entendimiento separado que ordenó las cosas, las dispuso y las dirige al fin» (Tesis *22ª).*

Mi maestro Ramón Orlandis entendía, de acuerdo con esto, y profundizando en estas formulaciones, que las cinco vías no se mueven exclusivamente en la línea de la causalidad eficiente, sino que encontramos también en ellas, en los grados de perfección, el punto de partida para el ascenso a Dios por la vía del «ejemplarismo» agustiniano y del neoplatonismo cristiano. También en la línea de la causalidad final, a partir de la conciencia de la ordenación al bien y apetición de la felicidad de los seres personales, y en la admiración del orden del universo por el que «los cielos cantan la gloria de Dios y el firmamento anuncia la obra de sus manos».

71. «La esencia divina se nos propone bien al afirmar que está constituida, en una conceptuación metafísica, como identificada con la actualidad ejercida del Ser mismo, o diciendo que es *el mismo Ser subsistente*; y por esto mismo, se muestra la razón de su infinidad en su perfección» (Tesis 23ª).

72. Santo Tomás afirma que el nombre máximamente propio de Dios es: «El que Es» porque por él no se significa alguna forma, *sino el mismo ser*. Si sería incorrecto negar en Dios la esencia, ya que lo que hay que afirmar es que la esencia de Dios es el ser mismo, es contrario al pensamiento de santo Tomás hablar de la «aseidad» como «esencia necesaria que, al ser objetivamente posible, exige de sí misma el existir»[97] o concebir a Dios como si de su esencia fluyese su existencia.

73. Esta tesis sobre el constitutivo metafísico de la esencia divina omite oportunamente la distinción entre un primer concepto en la línea entitativa y un primer concepto en la línea operativa que, en todo caso, se funda en distinciones extrínsecas del Ser divino que a veces han distraído de la naturaleza comunicativa del acto según santo Tomás. Dios es ciertamente Ser subsistente, subsistente entender del entender, y Amor eterno y subsistente, como lo definió el Apóstol y Evangelista Juan, en su carta.

74. «Por la misma pureza de Su Ser, es distinguido Dios de todas las cosas creadas. De aquí se infiere, en primer lugar, que el mundo no pudo proceder sino de Dios por creación; después, que la potencia creadora, que esencialmente y en primer lugar alcanza al ente en cuanto ente, no es comunicable, ni milagrosamente, a criatura alguna finita; finalmente, que ningún agente creado influye en el ser de cualquier efecto sino habiendo recibido una moción de la Causa Primera» (Tesis 24ª).

75. En el universo de los entes creados, todos tienden a Dios como a su fin al tender a sus propias perfecciones, «cada cosa tiende a su perfección en cuanto que es una semejanza de la perfección divina, y no a la inversa»[98].

76. «Las criaturas racionales sobrepasan en dignidad a todas las otras, por la perfección de su naturaleza y la dignidad de su fin. En la perfección de su naturaleza, porque sólo la criatura racional tiene dominio de sus actos, actuando libremente al obrar... en la dignidad del fin, porque sólo la criatura intelectual alcanza con su operación el mismo fin del universo, conociendo y amando a Dios»[99].

77. Por esto, santo Tomás afirma que «sólo la criatura racional es intentada por sí misma en el universo, y todas las otras cosas lo son por causa de ella»[100], y entiende que la divina Providencia ordena todas las realidades no personales a las personales, que son aquellos entes no ordenados a la utilidad, ni subordinados al provecho o conservación de

naturalezas universales, sino valiosos y amables por sí mismos, en su individual personalidad.

Supuesto que el acto de ser no sólo es lo perfectísimo de todo, sino aquello que comunica actualidad y perfección, incluso a las naturalezas de las formas, esta suprema dignidad del ente personal en el universo no puede explicarse como un modo en la línea de la substancia predicamental, sino como una participación del acto de ser: la dignidad de la persona no se puede tratar predicamentalmente, sino en el horizonte de las propiedades trascendentales del ente.

78. En la aspiración natural de la persona finita a todos los bienes que pertenecen a su vida está el fundamento del conocimiento de la Ley natural en el hombre y de su carácter imperativo. El malentendido del formalismo ético kantiano, por el que se considera extrínsecamente «heterónomo» todo sistema moral que hable de los bienes humanos y de una Ley moral de origen divino, está contradicho y superado en santo Tomás: «Todo aquello a que el hombre tiene inclinación natural es aprehendido por su razón como bueno y, consiguientemente, como algo a que tiene que tender su obrar; y, lo contrario a esto, como malo y debiendo ser evitado; y así, según el orden de las inclinaciones naturales, es el orden de la Ley natural»[101]. Tenemos aquí un punto de partida de la quinta vía, correlativo a la comprensión del orden cósmico que nos lleva a reconocer a Dios como ordenador y legislador.

79. El acto moralmente malo es posible por una «deficiencia» anterior a la elección desordenada de la voluntad, deficiencia que no tiene todavía sentido de mal: «En las cosas humanas cualquier elección debe medirse y regularse según la norma de la Ley divina; por lo cual, el no uso de esta regla lo hemos de entender como anterior a la voluntad de la elección desordenada... el hecho mismo de no atender en acto a esta norma no es mal de culpa ni de pena; la culpa sobreviene sólo cuando el hombre procede, sin la actual consideración de la norma, a la elección moral; así como un artífice no peca por tener siempre a mano la regla, sino por cuanto no teniéndola procede a realizar la obra. La culpa de la voluntad no está en atender siempre actualmente a la norma de la Ley divina, sino en proceder a elegir sin atender actualmente a ella»[102].

80. La estructura del bien, que santo Tomás, siguiendo a san Agustín, entiende constituido en el universo creado por el *modo* -el ser y la eficiencia, la receptividad y conmensuración material-, la *especie* -la esencia y la forma constitutiva de una especie- y el *orden* -el dinamismo tendencial al fin y bien, y su inclinación difusiva de la perfección que posee-[103], permite considerar, a la luz de esta doctrina, la esencia de la bienaventuranza perfecta del hombre en la vida eterna, superando los malentendidos suscitados por la polémica entre intelectualismo tomista y voluntarismo escotista.

81. Según esta ontología agustiniana del bien, podemos afirmar que la esencia de la suprema realización sobrenatural del hombre es la contemplación del bien divino, es decir, del mismo bien divino contemplado, que es el objeto óptimo del entendimiento del hombre y su función contemplativa: Seremos semejantes a Él, porque le veremos como es»[104]. Encontramos su modo perfecto en la inmediatez intuitiva de la visión de Dios cara a cara: «Vemos ahora en espejo y en enigma, pero entonces cara a cara ... conoceré

plenamente al modo como yo mismo soy conocido» (1 *Cor* 13,12). Y su orden, en la plenitud del amor de caridad, que ya tenemos los viadores pero que llega a su plenitud al vivir eternamente en Dios. Pero el orden sigue al modo y a la especie, y la escuela dominica tradicional acertaba en el fondo en su tesis: un amor que excluyese el deseo de unión con Dios en la felicidad contemplativa no constituiría la operación perfecta constitutiva de la felicidad del hombre.

---

35. AAS 6 (1914), pp. 383-386.
36. AAS 8 (1916), pp.156-157.
37. *Ciencia tomista* 72 (1947), pp. 381-390.
38. Puede verse mi trabajo «Génesis histórica de las veinticuatro tesis», en *Cristiandad,* n. 811-812, enero-febrero de 1999, pp. 16-24.
39. Cf. *Cristiandad,* n. 839-840, mayo-junio de 2002, pp. 34-41.
40. *De veritate,* q. 1, a. 1, in c.
41. Cf. *STh.* I, q. 11, a. 2, ad 4.
42. *De potentia,* q. 10, a. 2.
43. *STh.* I, q. 11, a. 1, ad 2.
44. *STh.* I, q. 50, a. 2, ad 4.
45. Aristóteles, *Metafísica,* 1074a, 7-8.
46. *STh.* I, q. 4, a. 1, ad 3.
47. *De spiritualibus creaturis*, a. 1, ad 1.
48. *STh.* I, q.18, a. 2, sed contra.
49. Cf. *STh.* I, q. 5, a. 2, ad 3.
50. *In Metaphysicam,* Libro II, lectio 1, n. 273.
51. *STh.* I, q. 2, a. 1,ad 3.
52. *De veritate,* q. 1, a. 1, in c.
53. *In de anima,* III, c. 5.
54. Ibid.
55. *De veritate,* q. 2, a. 2, in c.
56. *In primam,* q. 14, a. 1.
57. *De anima,* disp. V, q. 2, n. 4.
58. *De veritate,* q. 10, a. 8, in c.
59. *De veritate,* q. 10, a. 8, ad 9.
60. *De veritate,* q. 10, a. 12, ad 7.
61. *De veritate,* q. 10, a. 8, in c.
62. *De malo,* q. 6, ad 18.
63. *STh. I,* q. 88, a. 1, ad 1.
64. *CG.* III, c. 46.
65. *CG. I, c. 3*
66. *STh.* I, q. 86, a. 1, ad 3.
67. *STh.* I, q. 79, a. 6, ad 2.
68. *STh.* I, q. 14, a. 2, ad 1.
69. *In de anima III*, lectio 8, n. 405.
70. *De veritate,* q. 2, a. 2, ad 4.
71. *De veritate*, q. 10, a. 6, in c.
72. *De spiritualibus creaturis,* a. 10, ad 8.
73. *Metafísica,* libro lambda, 1074b, 37-38.
74. Cf. J. Gredt, *Op. cit.,* n. 779, 2.
75. *De potentia,* q. 2, a. 1, in c.
76. Juan de santo Tomás, *Cursus theologicus,* disp. 32, a. 4, n 25.
77. *De potentia,* q. 9, a. 5, in c.
78. *De spiritualibus creaturis,* a. 9, ad 5.
79. Juan de santo Tomás, *Cursus theologicus,* disp. 32, a. 5, n 13.

80. *De veritate,* q. 22, a. 11, ad 6.
81. Cf. *STh.* I, q.1, a. 6, ad 3.
82. *STh.* I, q. 16, a. 4, ad 2.
83. *De veritate,* q. 22, a. 5, in c.
84. *De potentia*, q. 10, a. 2, ad 5.
85. *De potentia,* q. 10, a. 1, in c.
86. *STh.* I, q. 5, a. 3, in c.
87. *STh.* I, q. 5, a. 2
88. *De ente et essentia*, c. IV, q. 5.
89. *STh.* I, q. 48, a. 1; q. 49, a. 1 y 3.
90. *CG.* III, cc. 11-14.
91. *STh.* I, q. 32, a. 1, ad 3.
92. *De potentia,* q. 2, a. 1, in c.
93. *STh.* I, q. 44, a. 4, in c.
94. Ibid., ad 1.
95. Cf. DH 3025.
96. *STh.* II-II, q. 132, a. 1, ad 1.
97. Cf. J. GREDT, *Op. cit.,* n. 801.
98. *STh.* I, q. 6, a. 1, ad 2; *STh.* I, q. 4, a. 4, in c.
99. *CG.* III, c. 111.
100. *CG.* III, c. 112
101. *STh.* I, q. 94, a. 2, in c.
102. *De malo,* q. 1, a. 3, in c.; *CG.* III, c. 10.
103. *STh.* I, q. 5, a. 5; *De veritate,* q. 26, a. 5.
104. *STh.* I-II, q. 3, a. 5, in c.

CONCIENCIA EXISTENCIA DEL YO[105]

El conocimiento de nuestra alma no es sólo el conocimiento universal de su naturaleza. Haciendo radicalmente posible todo conocimiento, existe en el hombre en acto de pensar el «conocimiento del alma según que tiene ser en tal individuo». Es la conciencia del yo, que no es intelección objetiva, pero sí conocimiento intelectual. Lo singular no es inteligible en cuanto material, pero lo espiritual individual tiene un modo propio de «inteligibilidad», sin la que no habría relaciones interpersonales, ni memoria biográfica o histórica, ni tradiciones de familias o de pueblos.

Acerca del alma puede tenerse un doble conocimiento por cada uno, como dice san Agustín[106]: uno por el que se conoce sólo el alma de cada uno en cuanto a lo que le es propio; y otro por el que se conoce el alma en cuanto a aquello que es común a todas las almas.

> El conocimiento que se tiene comúnmente sobre toda alma es aquel por el que conocemos su naturaleza; el conocimiento que alguien tiene del alma en cuanto a lo que le es propio es el conocimiento del alma según que tiene ser en tal individuo; por lo cual, por este conocimiento se sabe que el alma existe, así como alguien percibe que tiene alma, y, por el otro, se sabe qué es el alma y cuáles son sus accidentes propios[107].

Nos encontramos, pues, que santo Tomás distingue del conocimiento universal de la naturaleza del alma el conocimiento individual que cada uno tiene de su propia alma existente. De este doble conocimiento trata santo Tomás en otros lugares paralelos. Si leemos la *Suma contra gentes* encontraremos la misma precisa distinción, con algunas aclaraciones que completan la doctrina:

«Del alma sabemos que existe por sí misma en cuanto percibimos sus actos: pero qué sea lo inquirimos, a partir de los actos y de sus objetos, por los principios de las ciencias especulativas»[108].

Encontramos aquí un nuevo carácter o nota de aquel doble conocimiento: el conocimiento universal, cuyo objeto es la esencia del alma, se adquiere discursivamente, no tiene el carácter de una evidencia inmediata. Este carácter conviene, por el contrario, al conocimiento que cada alma tiene de su propia existencia al percibir sus actos.

Leamos el lugar correspondiente en la *Suma Teológica:*

> Nuestro entendimiento se conoce por su acto, y esto de dos modos: o bien «particularmente», según que Sócrates o Platón percibe que tiene alma intelectiva por cuanto percibe que él entiende, o bien «universalmente», según que consideramos la naturaleza del alma humana por el acto del entendimiento [...] estos dos conocimientos difieren entre sí pues, para tener el primero de estos conocimientos [el particular], basta la misma presencia de la mente, que es principio del acto por el que la mente se percibe a sí misma; y por esto se dice que se conoce por su presencia. Pero, para el segundo conocimiento [el universal], no basta su presencia, sino que se requiere una investigación diligente y sutil, por lo que muchos ignoran la naturaleza del alma y muchos erraron acerca de ella[109].

Este doble carácter, la indubitabilidad del conocimiento existencial y la facilidad con que se yerra en el conocimiento esencial del alma, es también subrayado insistentemente por santo Tomás en coherencia con el modo inmediatamente perceptivo del conocimiento del alma según que tiene ser en tal individuo y con el carácter discursivo e inquisitivo de aquel por el que se busca alcanzar el conocimiento de la esencia del alma:

> Nadie se equivocó nunca en cuanto a no percibir que él vive, lo que pertenece al conocimiento por el que alguien conoce qué se obra en su alma; según este conocimiento, el alma se conoce habitualmente por su esencia, pero muchos caen en error acerca del conocimiento de la naturaleza del alma misma en su naturaleza específica[110].

La investigación del pensamiento de santo Tomás ha quedado muchas veces oscurecida por no distinguir el doble conocimiento y el horizonte en que se mueve. Se alcanza a conocer la naturaleza del alma razonando a partir de la naturaleza de los objetos entendidos por el hombre, lo que nos lleva a concluir sobre la naturaleza del acto de entender y del principio que, a modo de forma, actúa la facultad intelectiva, es decir, la especie inteligible impresa. El hombre se hace consciente de que existe al percibir conscientemente que está en acto de pensar.

En los textos de santo Tomás están estas dimensiones discernidas con precisión: «Por lo mismo que percibe que él obra, percibe que él existe; obra por sí misma el alma, luego por sí misma conoce de sí misma que existe»[111].

Encontramos, en la afirmación de santo Tomás de que el alma no necesita adquirir ningún hábito intelectual para hacerse capaz de ser consciente de sí misma existente, la imposibilidad de confundir el raciocinio que, a partir de los objetos, puede llegar a concluir en la naturaleza espiritual e intelectiva del alma, con la necesidad de los actos u operaciones para la auto-percepción del alma existente: «Para que el alma perciba que existe y atienda a lo que en ella se obra no se requiere hábito alguno, sino que basta la sola esencia del alma presente a la mente: pues de esta esencia emanan los actos en los que ella misma actualmente se percibe»[112].

Avanzaremos en el conocimiento de lo que piensa santo Tomás sobre la naturaleza y estructura de esta conciencia existencial del yo que cada uno tiene de sí mismo -o tal vez diríamos mejor: profundizaremos reflexivamente interiorizando hacia la esencia del alma presente a sí misma como principio de sus operaciones de conocimiento objetivo- si nos damos cuenta de la especial e inmediata certeza que santo Tomás atribuye a este conocimiento del alma individual y existencial y el rigor con que lo distingue de la engañosa y gratuita afirmación del carácter evidente del *cogito* cartesiano.

Como no vamos a ocuparnos ahora de discutir la tesis de Descartes -que superó nuestro Balmes en un decisivo pasaje de su *Filosofía fundamental*[113]-, nos acercaremos al tema leyendo la respuesta que da santo Tomás a una objeción favorable a la evidencia «ontológica» de Dios: «Dios tiene un ser más verdadero que el alma humana, pero el alma no puede pensar que no existe. Luego, mucho menos puede pensar que Dios no existe».

He aquí la respuesta de santo Tomás:

Pensar que algo no es puede ser entendido en dos sentidos. De un modo, que estas dos nociones puedan caer simultáneamente en nuestra intelección, y así nada impide que alguien piense que él no existe, así como piensa que algún tiempo no existió [es decir, la posición en el ser no tiene respecto del yo del que tengo conciencia la conexión que tienen las propiedades de un triángulo en la definición de triángulo, por decirlo con alusiones a las comparaciones preferidas por Descartes]. De este modo, no puede caer en la aprehensión intelectual que un todo sea menor que su propia parte, porque lo uno excluye lo otro.

Pero, en otro sentido, podemos entender que no pueda pensarse que algo no es prestando asentimiento a tal aprehensión; así, nadie puede pensar, asintiendo, que él no existe: pues, en cuanto piensa algo, percibe que él existe[114].

Esta clarividente y poderosa respuesta a la argumentación que, a partir de la supuesta y mal interpretada «evidencia del yo», pretende sostener la evidencia «ontológica» de Dios, nos puede orientar decisivamente hacia aquella profundización en la «vuelta sobre sí mismo» que santo Tomás afirma idéntica con la subsistencia en sí mismo propia del espíritu pensante.

Ya que en las afirmaciones entre sí coherentes del carácter individual, existencial y auto-perceptivo o experimental del yo en su ser encontramos superada de raíz la engañosa perspectiva que define el conocimiento como «la aprehensión de un objeto por un sujeto» (olvidando que el arquetipo de todo conocimiento es la posesión consciente de sí mismo que, ya Aristóteles, supo reconocer en la vida divina, como subsistente «intelección de la intelección»), nadie podría, sin contradecirse (a no ser que quiera complacerse en los juegos dialécticos de las metafísicas idealistas), pensar las dimensiones de la subjetividad y de la objetividad en el ser y en el entender divino.

Además del engañoso esquema de la dualidad subjetiva-objetiva como constitutiva de la esencia del conocimiento, que ha condicionado la interpretación de la entidad del ente como lo «puesto ante los ojos» del entendimiento y a partir de este intuicionismo ontologista dio vigencia y apariencia de obviedad a todos los esencialismos y univocismos que han regido la metafísica occidental, y sobre los que santo Tomás destaca como la cima del pensamiento humano (como León XIII se atrevió a afirmar en la *Aeterni Patris*), la comprensión de este conocimiento del alma que cada uno tiene de sí mismo según que tiene ser y de su carácter de actuación consciente de la mismidad de cada espíritu humano individual, ha chocado con el obstáculo de una mal entendida interpretación acerca de la no inteligibilidad directa de lo singular. Demasiadas veces no se ha atendido a la doctrina explícita de santo Tomás:

«Lo singular no repugna que sea entendido en cuanto singular, sino en cuanto material, y así, si algo es singular e inmaterial, como lo es el entendimiento mismo, no repugna que sea entendido»[115].

«Así como se entiende a sí mismo nuestro entendimiento, aun siendo él mismo un entendimiento singular, así también entiende su acto de entender, que es un acto singular existente en el presente o en el pretérito»[116].

No podemos entrar ahora en conexiones doctrinales de trascendencia fundamental en el pensamiento de santo Tomás sobre la conciencia existencial del yo con precedentes tan decisivos como la doctrina agustiniana de la *memoria sui*, en la que ve la imagen de Dios Padre en el espíritu humano. O sobre las consecuencias y derivaciones, de trascendente gravedad, del olvido de esta doctrina sobre el espíritu humano existente.

Sólo el reconocimiento íntimo de la conciencia del yo pensante en su ser hubiera hecho posible el diálogo y la superación del «vaciado logicista» del yo trascendental en el criticismo kantiano, vaciado que separó del hombre individual, de la persona humana viva y concreta, la capacidad del hombre para describir en su mente el orden entero del universo y de sus causas, que había descubierto Aristóteles y explicado genialmente santo Tomás, pero que quedó, a partir del criticismo trascendental kantiano, literalmente «deshumanizado», descuajado de la vida personal de cada hombre.

Aquí sólo aludiré al hecho patente de que, si no reconociésemos esta conciencia existencial que pertenece a cada hombre por su ser, tampoco podríamos explicar ni la cotidiana sociabilidad humana, ni las tradiciones familiares o de los pueblos, ni que se hubiesen escrito memorias autobiográficas como las *Confesiones* de san Agustín (por citar sólo un ejemplo cimero), ni tendría interés contemplativo el conocimiento de la Historia, ni hubieran podido surgir, en la Literatura, en novela o en teatro, tantos escritos enriquecedores del conocimiento humano, atentos con primacía y profundidad a la vida humana, en lo singular y existencial.

Pero ahora nos ocuparemos sólo de la relación intrínseca entre esta experiencia propia de lo singular espiritual, que es lo que santo Tomás llama «conocimiento del alma según que tiene ser en tal individuo» y del que dice «cada uno percibe que tiene alma intelectiva», con la posibilidad de alcanzar el hombre al conocimiento esencial y universal de la naturaleza del alma intelectiva.

La anterioridad del conocimiento sensible sobre el intelectual en el hombre, el origen sensible del conocimiento intelectual humano y la tesis de que el alma puede alcanzar a conocerse como intelectiva sólo por medio de las especies inteligibles abstraídas de lo sensible, han impedido, a veces, no sólo entender, sino casi prácticamente llegar a leer algunos textos de santo Tomás que sitúan la cuestión en su verdadero terreno y muestran que «el principio del conocimiento humano proviene del sentido, pero no es necesario que todo lo que el hombre conoce sea sometido a los sentidos o se conozca inmediatamente por un efecto sensible, pues el entendimiento mismo se entiende a sí mismo por su acto, que no cae bajo los sentidos»[117].

En cuanto a la precedencia de los objetos sobre las especies inteligibles por las que los conocemos, y de éstas sobre las facultades, en el orden de la objetivación intelectual y de la reflexión sobre la misma, no hay que olvidar nunca en qué sentido, por la especie de lo sensible, llegamos a conocer la naturaleza del acto de entender y de la facultad intelectiva. Santo Tomás lo expresa con claridad inequívoca:

> El alma no es conocida por la especie abstraída de los sentidos como si entendiésemos que aquella especie viene a ser una semejanza del alma, sino porque, considerando la naturaleza de la especie inteligible que se abstrae de los sentidos, se halla la naturaleza del alma en la que tal especie se recibe, así como por la forma se conoce la materia[118].

No sólo hay, en el hombre, una percepción o experiencia propia del espíritu humano en cuanto existente, sino que en esta conciencia se arraiga la misma posibilidad de reflexión discursiva por la que alcanzamos a conocer la esencia del alma. En realidad, siendo lo espiritual y lo corpóreo y material totalmente heterogéneos, si no tuviese este

carácter nuestro conocimiento esencial del alma, es decir, el carácter de algo ejercido en el seno de la «mismidad consciente» en que consiste la actualidad de nuestro entender, sería, para el hombre, inconcebible cualquier naturaleza espiritual, angélica o humana. Dice santo Tomás: «Cuando conocemos, o por demostración o por la fe, que existen "substancias separadas", es decir, entidades supra-sensibles, ni de un modo ni de otro podríamos alcanzar a este conocimiento si esto mismo que es el ser intelectual no lo conociese el alma por sí misma»[119].

Precisamente comparando el conocimiento que sobre Dios pueden tener los ángeles con el que nos es posible alcanzar a los hombres, escribe santo Tomás:

> El ángel conoce a Dios por un efecto más noble que el hombre, por cuanto la misma substancia del ángel por la que es llevado al conocimiento natural de Dios es más excelente que las cosas sensibles, y que la misma alma humana, por la que el entendimiento humano asciende al conocimiento de Dios[120].

Y, en otro lugar, aceptando con cierta precisión un texto de san Agustín, afirma santo Tomás:

> Lo que nuestra mente puede recibir sobre realidades incorpóreas lo puede conocer por sí misma, y esto es de tal modo verdadero [*adeo verum est]* que, incluso en Aristóteles *[etiam apud Philosophum],* se dice que la ciencia sobre el alma es como el principio para conocer las substancias separadas. Pues porque nuestra alma se conoce a sí misma alcanza el conocimiento que le es posible sobre las substancias espirituales[121].

Hemos considerado hasta aquí la radicalidad originaria de la conciencia existencial que cada uno tiene de sí mismo respecto de la posibilidad del conocimiento esencial sobre el espíritu humano y su función de punto de partida necesario del ascenso a lo trascendente al universo sensible. Tenemos que ocuparnos ahora de cómo radica dicha conciencia existencial el que santo Tomás llama «conocimiento por cierta connaturalidad».

---

105. Primera parte de la conferencia dada en Barcelona, el 28 de enero de 2004, con motivo del acto de la festividad de santo Tomás organizado por la SITA y la Fundación Balmesiana.
106. *De Trinitate,* IX, c. VI
107. *De veritate*, q. 10, a. 8, in c.
108. *CG.* III, c. 46.
109. *STh.* I, q. 87, a. 1, in c.
110. *De veritate,* q. 10, a. 8, ad 2.
111. Ibid.
112. *De veritate,* q. 10, a. 8, in c.
113. Libro I, c. 17, nn. 168-169.
114. *De veritate*, q. 10, a. 12, ad 7.
115. *STh.* I, q. 86, a. 1, ad 23
116. *STh.* I, q. 79, a. 6, ad 2.
117. *De malo,* q. 6, ad 18.
118. *De veritate,* q. 10, a. 9, ad 9.
119. *CG.* III, c. 46.
120. *CG.* I, c. 3.
121. *STh.* I, q. 88, a. 1, ad 1.

EL CONOCIMIENTO POR CONNATURALIDAD[122]

Santo Tomás afirma insistentemente, distinguiéndolo del que se expresa en enunciaciones objetivas que se enlazan discursivamente en el raciocinio, un conocimiento «por connaturalidad» con lo conocido, como el que tiene el virtuoso respecto de la vida moral, en concreto. Si no existiese esta connaturalidad arraigada en la conciencia existencial con lo aprehendido por el hombre, no conoceríamos, ni práctica ni teóricamente, la bondad del ente. Juan XXIII calificó la doctrina del Doctor Angélico como «sabiduría del corazón». La lectura de santo Tomás, hecha con sentimiento de connaturalidad con él, patentiza que este conocimiento no invalida los juicios conceptuales, sino que los vivifica y colma de plenitud de sentido.

Hallamos, en la primera cuestión de la primera parte de la *Suma Teológica*, planteándose la pregunta de si la *Sacra Doctrina* -que llamamos ahora Teología, aunque esta expresión es ajena al propio santo Tomás-, tiene el carácter de «sabiduría», una distinción que está presente a lo largo de toda su obra:

> Sabiduría se dice de dos maneras, según un doble modo de juzgar, habida cuenta que es propio de la sabiduría el juicio sobre las cosas. Pues ocurre que alguien juzga por modo de natural inclinación, así como quien tiene una virtud juzga rectamente acerca de lo que se debe obrar según aquella virtud, en cuanto está inclinado a aquellas cosas; por lo cual, en el Libro X de la *Ética*, c. 5 y en el Libro VIII, c. 4, se dice que el virtuoso es la medida de los actos humanos. De otro modo, se juzga por modo de conocimiento, como alguien instruido en la ciencia moral puede juzgar sobre los actos virtuosos aunque no tuviese virtud. El primer modo de juzgar sobre lo divino corresponde a la sabiduría que es don del Espíritu Santo; el segundo modo pertenece a esta doctrina, según que se adquiere por estudio, aunque sus principios sean creídos por la Revelación[123].

Si alguien sospecha o espera que podrá hallar en santo Tomás una actitud «irracionalista» apoyada o bien en la mística o bien en un voluntarismo, podrá advertir el malentendido a que se ha dejado llevar por la falta de comprensión de la distinción establecida por santo Tomás atendiendo al texto en que se plantea si la sabiduría es una virtud intelectual, si tiene su propio sujeto en el entendimiento:

> La sabiduría importa cierta rectitud del juicio según razones divinas. Pero la rectitud del juicio puede darse doblemente: de un modo, según el recto uso de la razón; de otro modo, por cierta connaturalidad respecto a aquello sobre lo que hay que juzgar, así como de lo que pertenece a la castidad juzga rectamente el que adquirió la ciencia moral; pero, por cierta connaturalidad a la castidad misma, juzga rectamente el que tiene el hábito virtuoso de la castidad.
>
> Así pues, tener un juicio recto sobre lo divino por investigación racional pertenece a la sabiduría que es virtud intelectual; pero tener un recto juicio de ello según cierta connaturalidad a las cosas divinas corresponde a la sabiduría según que es don del Espíritu Santo. Esta connaturalidad a las cosas divinas se tiene por la caridad, que ciertamente nos une a Dios, como se dice en *1 Cor* 6,17: «el que se adhiere a Dios, se hace un espíritu con Él». Luego la sabiduría que es don del Espíritu tiene ciertamente su causa en la voluntad, a saber, en la caridad; pero su esencia la tiene en el entendimiento, en el cual es propio juzgar[124].

La distinción entre el conocimiento por connaturalidad respecto del conocimiento por intelección y discurso racional, que se introduce en la Doctrina Sagrada de santo Tomás precisamente para caracterizar el más alto grado de conocimiento intelectual que el hombre tiene por la actuación en su mente de los dones del Espíritu Santo, no es, en modo alguno, un anticipo de tendencias sentimentalistas, voluntaristas, desdeñosas con la seriedad especulativa, contemplativa, en nuestro conocimiento de Dios. El don del Espíritu Santo «causa la rectitud de nuestro juicio sobre lo divino, o sobre todo lo demás por normas divinas, por cierta connaturalidad o unión a Dios; la cual unión se obra por la caridad. De aquí que la sabiduría de que aquí tratamos presuponga la caridad... por lo que esta sabiduría de que hablamos no puede darse en el hombre en pecado mortal»[125].

Resplandece la vigorosa y coherente actitud «sintética» del pensamiento del Doctor Angélico. Siempre en equilibrio intenso y tensionado hacia el bien y la verdad entre errores opuestos. Es, pues, absolutamente injusto el juicio de Karl Jaspers que, en su obra *La fe filosófica ante la Revelación*, caricaturiza a santo Tomás como si buscase siempre una inconsistente unificación de doctrinas opuestas. La síntesis de santo Tomás no concilia contrarios, ni pretende superar contradicciones, sino que respeta enérgicamente la realidad sintetizando, en su doctrina, lo que en la realidad de las cosas ha sido armónicamente «puesto junto» por el Creador, en orden, precisamente, a la comunicación del bien participado a sus criaturas.

Por esto, nos interesa ahora dejar claras dos cuestiones entre sí conexas: en primer lugar, no se puede hacer valer contra la escolástica de santo Tomás la amplísima coincidencia prácticamente universal de los autores espirituales en proclamar que es preferible «sentir la contrición a saber definirla» (venerable Tomás de Kempis, *Imitación de Cristo*), o en recordar que «no el mucho saber harta [es decir, sacia] y satisface al alma, sino el sentir y gustar de las cosas internamente», como advierte san Ignacio de Loyola en sus *Ejercicios espirituales*, en los que con frecuencia se recomienda el «conocimiento interno» y se insiste en el recuerdo de aquellos momentos en que el ejercitante «ha sentido algún conocimiento», y se habla explícitamente de «sentimiento espiritual».

Me complazco en recordar que mi maestro, el padre Ramón Orlandis, centró sus escritos sobre los *Ejercicios* de san Ignacio en el esfuerzo en demostrar la continuidad y coherencia, la identidad podríamos decir, entre los presupuestos «prácticamente prácticos» de la espiritualidad de los *Ejercicios* y la sistematización «especulativamente práctica» de la doctrina de santo Tomás de Aquino sobre la acción de los dones del Espíritu Santo.

En segundo lugar, la armonía entre la gracia y la naturaleza humana y el hecho radical de que es esta en cuanto tal (pero precisamente en cuanto «herida por el pecado») la destinataria, a modo de sujeto receptivo, de la gracia sanante y divinizante, conducen connaturalmente a descubrir que la misma estructura de la mente humana -que, por la posesión del acto de ser en su alma, forma no totalmente inmersa en la materia, aunque constituya el compuesto humano a modo de forma substancial, es por su misma entidad capaz de autoconciencia según su ser, de experiencia perceptiva e inmediata de su vida

ejercida en los actos intelectuales y las voliciones conscientes y libres- la hace «obediencialmente apta» para que su vida cristiana se desenvuelva en la experiencia mística.

Un insigne teólogo dominico, Ambroise Gardeil, en su estudio *L'estructure de l'ame et l'experiénce mystique,* apoyándose en el admirable tratado sobre los dones del Espíritu Santo contenido en el *Curso teológico* de Juan de santo Tomás, demostró plenamente esta tesis. Es obvio el lugar de las consolaciones y sentimientos espirituales de san Ignacio o de los gustos teresianos. No tendrían otro lugar en que realizarse sino en aquel «hombre interior», constituido por el sí mismo consciente de sí mismo en su ser. Si el Espíritu Santo obra en nosotros es «porque somos hijos ha sido enviado a nuestros corazones». «Corazón» es la palabra bíblica que significa este hombre interior cuya metáfora, en la piedad católica, llegó a ser el mismo Corazón de carne del Hijo de Dios encarnado.

Concluyamos diciendo que esta capacidad obediencial para recibir, por don divino, la connaturalidad con el bien divino la podemos hallar por cuanto si el hombre no fuese consciente de su vida individual, por su entendimiento y su voluntad, no podría siquiera la objetivación humana concebir la bondad del ente. Afirma santo Tomás, como precedente a la concepción de lo que es como bueno, que el hombre, por su entendimiento, «aprehende que apetece lo que es»[126].

Ciertamente es esta una estructura universalmente constitutiva de la naturaleza personal humana, pero precisamente cada uno de los hombres puede formar el juicio sobre el bien en el ente, y puede su juicio teorético hacerse, por extensión, práctico al descubrir los fines a que se ordena naturalmente su vida personal y conocerlos como «debiendo ser buscados» y debiendo ordenar a ellos sus elecciones libres, como algo en que se actúa y realiza aquella vida individual según la que cada hombre percibe que él vive y existe y entiende.

El beato Juan XXIII, en conversación con los que asistían al acto de promulgación de la creación de la Universidad Pontificia de Santo Tomás, el 7 de marzo de 1963, aludió a la doctrina de santo Tomás con una expresión que merece ser tomada como una definición seria y «formal» de la mía: *sapientia cordis.*

Santo Tomás afirma insistentemente, distinguiéndolo del que se expresa en enunciaciones objetivas que se enlazan discursivamente en el raciocinio, un conocimiento «por connaturalidad» con lo conocido, como el que tiene el virtuoso respecto de la vida moral, en concreto. Si no existiese esta connaturalidad arraigada en la conciencia existencial con lo aprehendido por el hombre, no conoceríamos, ni práctica ni teóricamente, la bondad del ente.

Juan XXIII calificó la doctrina del Doctor Angélico como «sabiduría del corazón». La lectura de santo Tomás, hecha con sentimiento de connaturalidad con él, patentiza que este conocimiento no invalida los juicios conceptuales, sino que los vivifica y colma de plenitud de sentido.

---

122. Segunda parte de la conferencia dada en Barcelona, el 28 de enero de 2004, con motivo del acto de la festividad de santo Tomás organizado por la SITA y la Fundación Balmesiana.

123. *STh.* I, q. 1, a. 6, ad 3.
124. *STh.* II-II, q. 45, a. 2, in c.
125. *STh.* II-II, q. 45, a. 4, in c.
126. *STh.* I, q. 16, a. 4, ad 2.

UNIDAD SEGÚN SÍNTESIS[127]

I. Introducción

> *Santo Tomás de Aquino, para quien la fe presupone el conocimiento racional, como la gracia presupone la naturaleza, es aristotélico en filosofía por motivaciones teológicas. La «unidad según síntesis», expresión de la unidad de Cristo, podría resumir su actitud. La síntesis de santo Tomás no podría comprenderse olvidando las líneas de influencia del Misterio revelado sobre su reflexión racional, precisamente porque santo Tomás viene a ser el Doctor «encarnacionista» por antonomasia.*

> Estudiando atentamente los nuevos problemas e investigaciones del progreso contemporáneo, se ve más claramente cómo la fe y la razón tienden, armónicamente, hacia la misma verdad, siguiendo, en esto, las enseñanzas de los Doctores de la Iglesia y, de modo especial, de santo Tomás de Aquino[128].

La capacidad «sintética» del pensamiento del Doctor Angélico es generalmente reconocida y se ha expresado incluso en títulos como *La synthése thomiste* del gran teólogo Garrigou-Lagrange y, más recientemente, en la *Synthése dogmatique,* del teólogo dominico Jean-Hervé Nicolás.

Que en la síntesis doctrinal de santo Tomás de Aquino ocupa un lugar decisivo el pensamiento aristotélico es también generalmente admitido. Lo que se ha discutido a veces, y también por autores valiosos, es si la «opción» por el aristotelismo vino a ser en santo Tomás algo así como un propósito de atenerse a la cultura contemporánea más que la decisión de incorporar instrumentos conceptuales del aristotelismo a la sistematización de la doctrina sagrada. Pero si se asumiese, unilateral y exclusivamente, aquella posición, según la cual santo Tomás no habría intentado otra cosa que la puesta al día de su tarea a la problemática y al sistema de opiniones contemporáneos, se podría marchar en la dirección de la «relativización» de cualesquiera de sus tesis y se tendería a ver en las insistentes prescripciones y recomendaciones jerárquicas del estudio de santo Tomás exclusivamente una directriz de carácter pedagógico sin intención ni contenido doctrinal sistemático.

Mi convicción es que hay que tener presentes hechos como el precepto dado por san Ignacio de Loyola en las Constituciones de la Compañía de Jesús: «En lógica, filosofía natural y real se seguirá la doctrina de Aristóteles», de imposible interpretación desde aquel relativismo historicista. León XIII, al confirmar e interpretar auténticamente aquellas Constituciones en sus Letras Apostólicas *Gravissime Nos* (30 de diciembre de 1892) establece que: «La doctrina de santo Tomás se ha de seguir no sólo en lo teológico, pues, aunque según la regla se ha de seguir en filosofía a Aristóteles, la filosofía de santo Tomás no es otra que la aristotélica, porque el Angélico interpretó esta

filosofía con más competencia que nadie, la enmendó de errores, la hizo cristiana y la utilizó en la exposición y vindicación de la verdad católica».

He aducido aquí estos actos de san Ignacio y de León XIII porque me dan libertad de espíritu para afirmar mi convicción de que santo Tomás recibe la doctrina de Aristóteles porque la tiene por racionalmente verdadera, y, precisamente, por cuanto «la doctrina sagrada usa de las autoridades de los filósofos en lo que pudieron conocer la verdad por razón natural»[129]. Tampoco es difícil encontrar en su obra la expresión explícita de la intención *teológica* de su opción aristotélica.

Por esto, tengo por legítimo, doctrinal e históricamente, reconocer la existencia, en santo Tomás de Aquino, de una «filosofía cristiana», que se menciona en el título de la encíclica de León XIII *Aeterni Patris* y de la que habló también, hace pocos años, Juan Pablo II en la *Fides et ratio.*

De aquí que, aunque reafirmando la distinción entre la ciencia sagrada y el saber filosófico, sea una tarea legítima y urgente la de tratar de comprender, en su armónica coherencia sintética, el sistema de pensamiento de santo Tomás de Aquino, en el que se conexionan y relacionan inseparablemente los conocimientos teológicos y los filosóficos.

Anteriormente traté de exponer algunas líneas nucleares de la síntesis filosófica de santo Tomás de Aquino. Me propongo ahora indicar las líneas y nexos que nos permiten comprender el pensamiento de santo Tomás puesto al servicio de la reinstauración del hombre en Cristo, en Quien constituyó Dios la «unidad según síntesis» de la naturaleza humana de Quien había de «salvar al pueblo de sus pecados» con Dios Verbo e Hijo del Padre, enviado por Éste, hecho hombre, para que nosotros fuésemos partícipes de la divina naturaleza.

De aquí que el sistema de enunciados propuestos en este trabajo se centrará, principalmente, en aquellos puntos nucleares de la Revelación en la Sagrada Escritura o en la Tradición que han iluminado y orientado incluso las tareas de la filosofía cristiana por haber sido nucleares en la tarea secular de la elaboración de la doctrina sagrada, ya sea en su vertiente «positiva», ya sea en su vertiente especulativa o escolástica.

Este trabajo no pretende siquiera esbozar el trazado arquitectónico del edificio de la doctrina sagrada y de los instrumentos filosóficos a su servicio que abarca la obra de santo Tomás de Aquino. Su objeto es sólo llamar la atención sobre algunos puntos de partida y algunos movimientos conceptuales que me parecen muy orientadores en su tarea y que ponen de manifiesto un rasgo característico de su talante y actitud como pensador.

Santo Tomás busca que sus raciocinios y sus afirmaciones no separen lo que en la realidad creada por Dios está unido y a esto se dirigen sus tesis sobre las estructuras acto-potenciales y a esto responde también su lenguaje de la analogía según proporcionalidad, que configura su comprensión ontológica de los diversos niveles de perfección en la escala de los seres.

Esta misma actitud es también asumida por él en la sagrada Teología y contribuye a que se eviten en ella doctrinas erróneas frecuentemente enfrentadas antitéticamente entre

sí y que, desde opuestos enfoques, impiden pensar el misterio revelado desde la perspectiva en que Dios lo ha instituido y nos lo ha comunicado. Por esto, afirma santo Tomás, en muchas ocasiones, que la verdad católica anda por el camino recto entre errores opuestos.

En la historia de la filosofía hallamos unilateralismos y monismos estáticos o del devenir, o el mismo conocimiento humano es evaluado como lenguaje conceptual postulando exclusivismos inmediatistas, o ejerciendo tales inmediatismos en opciones antitéticas, o bien empiristas, desintegradoras del conocimiento intelectual, o en «ontologismos» que, al absolutizar como inteligibles «ideas» pretendidamente vistas, sacrifican la realidad de lo singular y existente a la fingida absoluta realidad de las ideas. Así, en lo dogmático, ha habido negaciones de la gracia de Dios en nombre del libre albedrío humano, o negaciones del libre albedrío humano en nombre de la gracia de Dios, negaciones de la verdadera humanidad de Jesucristo en nombre de la divinidad del Verbo encarnado -que así no sería ya el Verbo encarnado- o negaciones de la divinidad de Cristo en nombre de la naturaleza humana del Mesías, que así no sería ya reconocido como el Hijo de Dios, encarnado para nuestra salvación.

Heredero de la tradición dogmática frente a los errores heréticos, santo Tomás de Aquino viene a ser el Doctor «encarnacionista» por antonomasia. Por esto, he tomado como título de este trabajo un canon dogmático del V Concilio Ecuménico, II de Constantinopla, en el que se consideran excluidos de la fe católica los que no confiesen «la unidad según síntesis de Dios Verbo a Su carne, animada con alma racional e intelectual»[130].

> Quienes siguen la impiedad de Apolinar y de Eutiques, buscando la destrucción de las cosas que entre sí convienen, hablan de una unión según la confusión; pero los secuaces de Teodoro y de Nestorio se complacen en la división y ponen sólo una unidad de afecto. La Santa Iglesia de Dios, rechazando la perfidia de una y otra impiedad, confiesa que la unión de Dios Verbo a la Carne se ha obrado según síntesis [es decir, según *composición*][131].

La grandeza especulativa y la poderosa fuerza orientadora para la vida humana del pensamiento del Angélico se arraigan en la humildad intelectual por la que sus afirmaciones manifiestan la verdad de una misma esencia dicha de muchos individuos singulares existentes, de la realidad de la permanencia substancial de los entes y de la realidad de sus cambios en diversas líneas categoriales, utilizando el lenguaje analógico apto para afirmar los singulares materiales como entes en los que su forma substancial está sintetizada (puesta con) su materia individual; y, porque en todo devenir, la permanencia de lo cambiante -sin cuyo reconocimiento no se podría afirmar de algo que cambie- el pensamiento analógico afirma las «composiciones» de capacidades activas «potenciales» respecto de sus actos u operaciones.

Si el pensamiento de santo Tomás ha podido ser elogiado no sólo como receptor del pensamiento verdadero tradicional, sino por su actitud integradora de nuevas adquisiciones verdaderas y por su aptitud para la superación, casi diríamos anticipativa, de errores que sobrevendrían en épocas posteriores a la suya, se debe, radicalmente, a que, por el respeto ejercido por el lenguaje de la analogía a todas las dimensiones de la

realidad, se libró del riesgo de asumir una categoría del ente para hacer desaparecer en ella otras no menos reales que aquélla.

En etapas diversas de la modernidad filosófica, la cantidad absorbió la cualidad e, incluso, anuló, en nuestro pensamiento, la substancia material; la relación ha sido instrumento de olvido o negación de los subsitentes entre sí relacionados; la acción ha tendido a ser absolutizada hasta la insania de olvidar el sujeto agente y suponer que, quien no es, es capaz de obrar en su autorealización, para darse a sí mismo el ser, desde su propia nada, san Agustín afirmaba, como la más grave idolatría, la de creer a Dios como, Quien no siendo, se da el ser a Sí mismo.

Es un signo de nuestro tiempo que lo que san Agustín suponía absurdo en Dios y en el universo creado haya venido a ser hoy un concepto hegemónico que destruye de raíz la íntegra tarea de la educación humana en la familia y en la escuela, y ejerce una desintegración anárquica en muchas dimensiones de la vida profesional, económica y política.

«Unidad según síntesis», fórmula dogmática que nos recuerda el modo cómo Dios obró la dispensación redentora, por la que Su Hijo, para ser Redentor del hombre, tuvo, en unidad sintética, *la íntegra naturaleza humana de Jesucristo puesta con la hypóstasis divina del Hijo de Dios,* es también, por lo mismo, como la consigna que nos viene del Doctor Angélico y que hará posible que afirmemos como «puestas juntamente», y no separadas ni enfrentadas, la fe y la razón, la gracia de Cristo y el hombre por Él redimido.

II. «En Cristo, Dios todo es hombre y todo el hombre es Dios»

> *Estas palabras del Papa san Gelasio contra la división o la confusión de lo humano y lo divino en Cristo resumen bien la dogmática cristológica que santo Tomás piensa a partir de la redención del hombre, obrada por la Encarnación del Verbo y la misión del Espíritu Santo. Por la humanidad de Cristo, Dios comunica a los hombres la plenitud de Su divinidad. Cristo, en cuanto hombre, es nuestro camino hacia Dios y causa, para nosotros, también de la perfección de la naturaleza humana.*

Con estas palabras[132], el Papa san Gelasio expresaba con energía y claridad luminosa la dogmática católica frente a las contrapuestas herejías de Nestorio y de Eutiques. Intentaba dejar bien claro que Jesús de Nazaret, el hijo de María, no estaba simplemente «unido» al Hijo de Dios, sino que era el Hijo de Dios, que no se había puesto en relación con Jesús como con «otro él», sino que había asumido en unidad de persona la naturaleza humana, y así se había hecho hombre.

Entre los Doctores católicos, santo Tomás ocupa un lugar singular en el haber asumido, desarrollado y usado como punto de apoyo orientador de toda la doctrina sagrada las adquisiciones de la dogmática trinitaria y cristológica elaboradas en los siete Concilios de Oriente.

Partiendo del carácter divinizante de la Encarnación redentora y de la misión del Espíritu Santo que, al venir a nuestros corazones, nos hace hijos de Dios, se llegó a formular el dogma trinitario. Por la economía se alcanzó el misterio trascendente del Padre, el Hijo y el Espíritu Santo.

También la verdad sobre la dispensación o economía fue el camino para que se alcanzase la claridad sobre la unión hypostática y la naturaleza y operaciones divinas y humanas de la única hypóstasis del Verbo venido a nosotros y hecho en todo semejante a nosotros.

Porque sólo Dios podía restaurar en nosotros la vida divina, teníamos que expresar con claridad la fe en que Quien nos redime, el Mesías que nace de María, es el mismo Hijo eterno de Dios. Y porque Su venida misericordiosa fue un descenso en el que Dios quiso asumir todo aquello que nosotros somos para, de nuevo, elevarlo a la participación de lo divino y a la vez regenerarlo en lo que el pecado había desintegrado del linaje humano - de modo que la Redención, que nos comunica nuevamente lo divino, es también rehumanizadora, regeneradora de todas las dimensiones de la vida humana que había sido recorridas por la herencia del pecado- nuestra fe tenía que creer la integridad y plenitud de la naturaleza humana de Cristo y la realidad de sus operaciones y voluntad humana.

En toda la obra de santo Tomás, pero en especial en la *Suma Teológica,* culminó, con no superada precisión, la expresión del misterio de Cristo en su relación con la obra de la redención del género humano. Ha sido por la humanidad de Cristo como se nos comunica, de nuevo, la plenitud de la divinidad. Es en cuanto hombre que Jesucristo es, para los hombres, el camino hacia Dios.

Santo Tomás es fidelísimo a la dogmática de los Concilios y de los Doctores, singularmente de san Cirilo de Alejandría. Lo que en el siglo pasado expresó el gran teólogo Bartolomé María Xiberta como la posesión ontológica integral de la naturaleza humana por la hypóstasis eterna del Hijo de Dios, había obtenido desarrollo perfecto en aquellas páginas de la *Suma.* La naturaleza humana individual de Jesús es instrumento unido al Verbo divino. La voluntad humana del Hijo de Dios es regida y movida por la voluntad divina salvífica, a cuyos designios sirve toda la vida, la Muerte redentora y la Resurrección de Cristo.

Ahora bien, precisamente porque las argumentaciones que parten de la economía redentora habían subrayado que el designio redentor tenía por destinatario el hombre, una análoga unidad según síntesis a la que había establecido el V Concilio Ecuménico, y que santo Tomás alegaba en la *Suma Teológica,* entre el Verbo y su naturaleza humana, es pensada siempre en la obra de santo Tomás también en todas las dimensiones que, en la vida humana, son efecto de la salvación de Dios: en la acción de la divina gracia en el alma y en la voluntad del hombre dotada de libre albedrío, y en la iluminación de la mente humana por el mensaje de la Revelación que le ofrece e invita al conocimiento de la luz divina que ilumina a todo hombre que viene a este mundo.

III. La gracia y el libre albedrío en el bien obrar del hombre

Santo Tomás evita el riesgo de separar, en el acto meritorio, la eficacia de la gracia del ejercicio del libre albedrío humano, «como si no pudiese venir lo mismo de lo uno y de lo otro»: no es distinto lo que viene de Dios, como causa primera, y lo que viene de las causas segundas, porque la divina Providencia obra sus efectos en los entes creados por las operaciones de las causas segundas.

Me permitirán que me atreva a formular, con un lenguaje salido de mis propias reflexiones, algo así como una norma o criterio que me parece subyace siempre y que santo Tomás se encuentra en el deber de afirmar, por fidelidad a la fe o por respeto a la verdad de orden natural: la composición, la síntesis de algo en alguna línea «superior» o más perfecto con otro elemento de la realidad en cierto sentido inferior, como participativo o receptivo de aquello más eminente que lo perfecciona, nunca suprime ni minimiza este elemento participativo y perfectible. Recordemos su lenguaje: «La fe presupone el conocimiento natural, como la gracia presupone la naturaleza y la perfección presupone lo perfectible».

Ya se entiende que estoy hablando de composiciones en las que lo de algún modo inferior no tiene carácter de imperfección privativa. La privación pertenece a lo que es, en algún orden, malo, precisamente porque el mal, para santo Tomás, no tiene subsistencia ni consistencia esencial alguna, y sólo se da en una substancia y sujeto bueno privado en alguna línea de la perfección a que tendería por su naturaleza. No hay error más que en un sujeto intelectual, ni enfermedad más que en un viviente, ni pecado más que en un sujeto personal dotado del bien del libre albedrío y ordenado, por su misma naturaleza, a encontrar su plenitud en la ordenación al bien y en la participación del mismo.

Estamos hablando, pues, de la composición o síntesis de la capacidad de perfección con la perfección para la que capacita. Hablamos de la composición en lo entitativo de la forma con la materia, de la esencia finita con el acto de ser que la actualiza, de la facultad operativa con la operación a que tiende y, en la cima del universo creado y elevado por Dios al orden de receptor de la comunicación de la vida divina, hablamos de la individual humanidad de Jesús, que hemos de poner con la hypóstasis del Verbo que la posee en plenitud, ontológicamente, por la unión hypostática.

Nunca lo superior, para perfeccionar lo inferior en que es recibido, anula o minimiza lo inferior. La sabiduría teológica no ha cortado a nadie las posibilidades de su talento metafísico. La santidad nunca ha cortado las alas a la plenitud de una vida humana. Aquellos santos a los que llamamos «humanistas devotos» no tienen, en lo cultural y lo personal, inferior valía a la realizada en cualquier humanismo. La fuerza espiritual de la mística Doctora santa Teresa nadie puede pensar que le quitase algo de su genio tan «femenino». La poderosa acción de santa Juana de Arco no encontró obstáculo, antes bien, como es obvio, todo el impulso en la vida de su tensión religiosa. En nuestros días, el espíritu contemplativo y devoto de Sor Teresa de Calcuta no le quitó alas para su acción benéfica y servicial ejercida con tanta amplitud y profundidad entre los más pobres de su tiempo. En nuestro mossén Cinto, su herencia religiosa familiar y su vida

sacerdotal no podría pensar nadie que disminuyesen la fuerza humana y la popularidad profunda de su obra literaria.

En un orden de cosas en el que se han dado, en la historia de la Iglesia, las más graves y perturbadoras herejías, con la máxima frecuencia de signo antitético -desde el pelagianismo hasta el luteranísimo, el calvinismo y el jansenismo- el de la composición o síntesis entre la gracia divina y el libre albedrío humano, que el pecado original hiere con la inclinación al mal, pero que no anula y que sigue siendo, aun en el hombre caído, el sujeto propio receptor de la eficacia de la gracia que le mueve al bien, y del que san Bernardo dijo «sólo la gracia salva, sólo el libre albedrío es salvado», tiene santo Tomás, que se ocupó insistente y diligentemente de la cuestión, un modo de expresarse de sencillez sublime. No voy a entrar en los planteamientos especulativos o históricos que no cabrían en muchos congresos. Pero quiero aducir un texto que, personalmente, encuentro sublime por su sencillez y que estoy convencido que es, en sí mismo, estimulante a pensar de nuevo en temas sobre los que se ha pensado durante siglos por los más representativos autores en la llamada «escolástica moderna».

Preguntándose sobre si tendría sentido reconocer una causación humana en la divina Providencia salvífica o en sus efectos, santo Tomás no considera válidos los planteamientos de los que *«parece que han distinguido entre aquello que viene de la gracia y lo que viene del libre albedrío, como si no pudiese venir lo mismo de lo uno y de lo otro... no es distinto lo que proviene de la causa segunda que lo que proviene de la causa primera, pues la divina Providencia produce sus efectos por las operaciones de las causas segundas»*[133].

IV. La fe y la razón en el conocimiento de Dios

> *Como la gracia presupone la naturaleza, la fe presupone el conocimiento natural. Y porque la gracia perfecciona la naturaleza, la razón natural ha de servir a la fe. Por esto, la Doctrina Sagrada ha de usar las autoridades de los filósofos en lo que conocieron la verdad por razón natural. Pero la fe, al proponer sobre Dios verdades que exceden la razón humana, libera al hombre del riesgo de la ignorancia y el error: «Porque sólo conocemos verdaderamente a Dios cuando creemos que Él es superior a todo lo que acerca de Él pueda ser pensado por el hombre».*

La autoridad del Doctor Angélico fue legítimamente usada contra las tendencias de tradicionalismo filosófico o de fideísmo, negadoras de la capacidad natural del hombre para alcanzar el conocimiento de Dios, que definió el Concilio Vaticano[134]. En la historia del pensamiento cristiano ejerció un papel muy relevante y decisivo en el reconocimiento de la distinción entre un doble orden de conocimientos humanos acerca de Dios y, consecuentemente, también en la necesidad y legitimidad de que la doctrina sagrada asumiese como instrumentos suyos conceptos de orden racional. En sus afirmaciones se expresan tales asertos en el contexto de los más capitales principios de la salvación del hombre por la gracia de Cristo y de las relaciones entre la gracia divinizante y la humanidad redimida, elevada y sanada por ella.

«La fe presupone el conocimiento natural como la gracia presupone la naturaleza y como la perfección presupone lo perfectible»[135]. Es decir, el hombre racionalmente capaz de conocer a Dios por sus fuerzas naturales es el sujeto apto -obediencialmente capaz- de recibir la Palabra en la que Dios nos revela Su propio misterio trascendente y sobrenatural. La relación de perfectible a perfectivo establecida entre la naturaleza humana y el orden de la gracia y de la Revelación sobrenatural es insistentemente afirmada por santo Tomás en formulaciones reconocidas como de precisión insuperable:

> Porque la gracia no quita la naturaleza, sino que la perfecciona, es necesario que la razón natural sirva a la fe, así como la natural inclinación de la voluntad sigue a la caridad [...] de aquí que la doctrina sagrada usa incluso de las autoridades de los filósofos en aquello que pudieron, por razón natural, conocer la verdad[136].

Pero si no encontramos en él contaminación alguna de fideísmo o de tradicionalismo filosófico, tampoco su posición equilibrada y verdadera podría merecer ser denunciada como «semipelagianismo filosófico» -según la acusación que formulaba Ventura de Raurica contra los adversarios de aquellas corrientes.

Se deformaría la autoridad de santo Tomás si se olvidase que, según él, «la razón natural es, en las cosas divinas, deficiente»[137], por lo que «el linaje humano, si no tuviese más que el camino de la sola razón para conocer a Dios, permanecería en máximas tinieblas de ignorancia»[138].

La enseñanza de santo Tomás es muy precisa en la formulación de los puntos en que se manifestaría dicha deficiencia: «Es necesario que tal verdad fuese propuesta a los hombres para ser creída para que tuviesen un conocimiento más verdadero de Dios. Pues sólo entonces conocemos verdaderamente a Dios, cuando *creemos* que Él es superior a todo aquello que acerca de Dios puede ser pensado por el hombre... así, pues, por cuanto se proponen al hombre sobre Dios algunas cosas que exceden la razón humana, se confirma en el hombre la opinión de que Dios sea algo superior a lo que él pueda pensar»[139].

Al caracterizar como opinión el pensamiento humano sobre la trascendencia divina se deja, por lo menos, abierta la cuestión de si la razón humana, en el presente estado del hombre -en el que la herencia del pecado original le daña en lo mismo que le es natural- podría alcanzar a concebir a Dios como trascendente al universo y Creador y Señor del mismo.

Parece claro, por lo menos, que, para santo Tomás, sería difícil al hombre, sin la fe, llegar a la afirmación de Dios trascendente que hiciese posible abrirse a un horizonte «sobrenatural».

Signo del hundimiento del pensamiento occidental en la inmanentización del conocimiento humano sobre Dios fue la hegemonía de la que Kant llamó «prueba ontológica cartesiana» y la consecuente interpretación racionalista de la prueba de san Anselmo en los primeros capítulos de su *Proslogion.* Llamará la atención eficazmente sobre tales malentendidos el recuerdo de que san Anselmo de Canterbury, en el propio *Proslogion,* en sus capítulos 15 y 16 escribió:

> Así, pues, ¡oh, Señor!, Tú eres más grande que todo lo que se pueda pensar; más aún, eres demasiado grande para que nuestro débil pensamiento pueda concebirte [...] Señor, la luz en que habitas es, en verdad,

inaccesible, porque nadie más que Tú penetra su profundidad para contemplarse claramente en ella.

Podemos pensar en esto la razón «teológica» de la opción filosófica aristotélica. Tengamos presentes las palabras de san Justino, el Filósofo:

«Daba alas a mi mente la contemplación de la Ideas; y pensaba llegar a ser prontamente sabio y, en mi estolidez, había llegado a la esperanza de ver inmediatamente a Dios. Pues este es el fin de la filosofía de Platón»[140].

Santo Tomás afirmó reiteradamente que «Agustín siguió a Platón cuanto lo soportaba la fe católica». También hallamos en él argumentaciones absolutamente precisas sobre la incompatibilidad del platonismo propiamente dicho con la fe cristiana y, por cierto, no porque pretenda hallar en Platón tesis heréticas sobre los contenidos revelados, sino por la radical heterogeneidad del núcleo de la filosofía platónica con la comprensión metafísica realista del universo que se presupone y se contiene en la totalidad del relato bíblico.

Agustín, que había sido imbuido con las doctrinas de los platónicos, tomó de ellos lo que creyó que podía ser acomodado a la fe; pero lo que halló contrario a nuestra fe lo transformó en mejor. Afirmó Platón que las formas de las cosas subsisten por sí mismas separadas de la materia, a las que llamaba Ideas, por cuya participación afirmaba que nuestro entendimiento conocía todas las cosas, y que así como la materia corporal viene a ser piedra por participación de la Idea de piedra, así nuestro entendimiento conocía la piedra por participación de aquella misma Idea.

Pero, porque parece que es ajeno a la fe que las formas de las cosas subsistan fuera de las cosas mismas sin materia, como afirmaban los platónicos, diciendo que *la vida por sí y la sabiduría por sí eran ciertas substancias creadoras,* de aquí que Agustín, en el Libro 83, en la cuestión 46, afirmó, en lugar de las Ideas, que existen en la mente divina las razones de todas las criaturas, según las que Dios las crea y según las que también el alma humana conoce todas las cosas[141].

En este texto encontramos una decisiva encrucijada por la que santo Tomás emprende su camino aristotélico para la afirmación de todo el orden de las cosas concretas y existentes en este universo material del que formamos parte los hombres, creados por Dios «del barro de la tierra». Podríamos, tal vez, pensar que la suavidad de la expresión «parece contrario a la fe», referida a la concepción filosófica que pone las esencias de las cosas fuera de las cosas cuya esencia son, es algo así como una respetuosa cortesía para el gran Doctor Agustín. Es importante reflexionar sobre esto: no habría que esperar que se definiese dogmáticamente como contenido del misterio revelado la existencia del mundo material y de sus regiones y grados de ser, la existencia de los vegetales, de los animales y de los hombres; por lo mismo, parece que no nos moveríamos en el campo de un error herético al negarlo o ponerlo en duda.

Pero es no menos obvio que, sin una afirmación de verdadera realidad referida a los hombres como personas, entes singulares individuados por la materia, cada uno de los cuales es «de esta carne y de estos huesos», carecería de sentido toda la narración bíblica sobre la historia de los hombres, la vocación de los Patriarcas, la historia de Israel y, desde luego, el anuncio de que el eterno Logos de Dios se hizo hombre y habitó entre nosotros y nuestras manos pudieron palpar el Verbo de la vida.

En nuestro tiempo, después de experimentar la ruina de la fe -a partir de la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel- desde lecturas de la Sagrada Escritura con instrumentos hermenéuticos basados en presupuestos filosóficos que han dejado de lado

lo existente, o que han negado la esencia de las cosas, o la han escindido de las cosas existentes, o han traducido toda la historia bíblica a desenvolvimientos conceptuales de filosofías idealistas, podemos comprender el acierto filosófico y teológico de santo Tomás de Aquino y su servicio a la fe y a la vida cristiana en la elaboración de su doctrina sagrada, y la razón profunda de las recomendaciones del Magisterio eclesiástico y de sus advertencias de que «el apartarse de santo Tomás, principalmente en las cuestiones metafísicas, no se hará nunca sin grave detrimento» y también «es absolutamente falso que sea conciliable la fe con cualquier filosofía».

La elaboración del pensamiento cristiano con el instrumento de lo que Aristóteles, por razón natural, pudo conocer de la verdad de lo que es y, determinadamente, del modo de ser de los sujetos «puestos debajo» *(ta hypokeimena)* de las «formas» que los constituyen en lo que son; el hylemorfismo aplicado a la unidad del hombre, afirmando que el alma intelectiva constituye, al modo de forma, el individuo subsistente humano, singularizado por la materia cuantitativamente conmensurada, es condición de posibilidad de la inserción en la doctrina sagrada de todo el tema sobre el hombre, al que Dios hizo hombre y mujer y dispuso que fuesen «una sola carne», viviesen una vida humana y fuesen principio uno de generación de vivientes humanos. Pensemos que santo Tomás llega a afirmar que el ángel es más a imagen de Dios que el hombre por su naturaleza puramente espiritual, pero que, en otra dimensión, es más el hombre a imagen de Dios que el ángel por cuanto «el hombre nace del hombre, como Dios nace de Dios»[142].

Pero si santo Tomás no estuvo, en modo alguno, contaminado de tendencias tradicionalistas o fideístas, tampoco estuvo, como he dicho, tentado de cualquier semipelagianismo que se apoyase en un infundado optimismo «racionalista». Estaba tan fundadamente convencido, como teólogo, de la «deficiencia»[143] de nuestro conocimiento racional acerca de Dios, al que «se ordena la consideración de casi toda la filosofía», que sostiene que «el género humano permanecería, si sólo dispusiese del camino racional para conocer a Dios, en máximas tinieblas de ignorancia»[144]. Por otra parte, afirma, como hemos visto, la «necesidad de la fe» para un conocimiento «más verdadero» de la trascendencia de Dios sobre lo que es posible al hombre pensar[145].

V. El conocimiento del misterio trinitario y su doble necesidad

> *Sentimos rectamente de la creación porque, creyendo que «todas las cosas fueron hechas por Él, por el Verbo divino», entendemos la contingencia de los entes creados libremente por Dios, y porque la procesión del Amor nos muestra la liberalidad del divino Amor que infunde el bien en las cosas. A esta necesidad «moral» hemos de añadir la necesidad absoluta: nuestra salvación se ha obrado por la Encarnación del Verbo y la misión del Espíritu Santo.*

El conocimiento de las personas divinas fue necesaria para nosotros doblemente. De un modo, para sentir rectamente de la creación de las cosas. Pues, por cuanto decimos que Dios hizo todas las cosas por Su Verbo, se excluye el error de los que afirman que Dios produjo las cosas por necesidad de naturaleza. Y, en cuanto afirmamos en él la procesión del Amor; se pone de manifiesto que Dios no produjo las criaturas por alguna

indigencia, ni por causa alguna extrínseca, sino por el amor de su bondad, por lo que Moisés, después de decir en Génesis 1, 1 «en el principio creó Dios el cielo y la tierra», añade: «Dijo Dios: *Hágase la luz»*, para manifestación del Verbo divino; y después dijo: «Vio Dios que la luz era buena», para poner de manifiesto la prueba del divino amor, y semejantemente en todas las otras obras.

De otro modo, y más principalmente, el conocimiento de las divinas personas nos fue necesario para sentir rectamente sobre la salvación del género humano, que se perfecciona por el Hijo encarnado y por el Don del Espíritu[146].

Hay que reconocer que santo Tomás, para quien la necesidad del conocimiento de la Trinidad para el conocimiento de la salvación humana lo es de un modo más principal que para el conocimiento recto de la Creación, no nos da mayores precisiones. Si entendiésemos que la definición del Vaticano I obliga a reconocer como perteneciente a la capacidad natural del hombre el conocimiento de Dios en cuanto Creador libre del universo, tendríamos que calificar aquella necesidad tal vez de no absoluta, sino moral. Es esta una cuestión importantísima, pero no es el objeto directo de esta ponencia. Basta para su contenido e intención dejar sentada la afirmación de santo Tomás que ciertamente exige, para comprender su síntesis, atender al misterio trinitario para comprender la divina libertad de albedrío en el acto creador y su gratuita liberalidad, por la que el Amor divino, en su Creación y en su Providencia, no busca para sí los bienes del universo, sino que su Amor es el que infunde y crea la bondad en las cosas.

VI. Para leer a santo Tomás, un consejo de Garrigou-Lagrange

Porque en santo Tomás son muy abundantes los elementos filosóficos que subordina a Dios, autor de la gracia, si dirigimos la atención exclusivamente a ellos haremos de santo Tomás una lectura «material» y «anti-mística» y perderemos de vista las cimas de su síntesis desde las que se puede comprender e iluminar todo lo demás. Es un excelente consejo del insigne teólogo.

La experiencia de la esterilización de todo estudio que descuide el retorno a las fuentes de una doctrina aludida por Pío XII en la encíclica *Humani generis* podría también darse aquí, si el misterio ante el que nos hallamos nos lleva a la perplejidad y al planteamiento desconcertado sobre la presencia de la filosofía en la teología. El peligro simultáneo de desdeñar los textos revelados como si fuesen adornos accidentales, o de pretender leer los textos filosóficos como si no fuesen aquí instrumento de doctrina sagrada, o no lo pudiesen ser en su sentido de verdades filosóficas, hace oportuno atender a unas palabras del gran teólogo dominico Reginald Garrigou-Lagrange en *Perfection chretienne et contemplation* (Libro I, c. 2) que mi maestro Ramón Orlandis creía aplicable, proporcionalmente, en la comprensión y explicación de las enseñanzas espirituales de san Ignacio en sus *Ejercicios:*

Muchos ingenios -escribió Garrigou- se asombran de que se busquen en santo Tomás los principios de la teología mística [...] este juicio sobre el gran Doctor proviene de una manera enteramente material de leer su obra. Tenemos gran tendencia a materializarlo todo: la doctrina, la piedad, las reglas de conducta, la acción [...] hay tendencia a materializar las doctrinas más altas, es decir, a tender a los elementos materiales que se adaptan más a nuestro gusto y a perder de vista el espíritu, que es el constitutivo formal del alma, del cuerpo doctrinal [...] cuando se sigue este camino, su pretexto de apoyarse en lo tangible, mecánicamente preciso, indiscutiblemente cierto aun para los incrédulos, y se llega a explicar lo superior por lo inferior: el alma por el

cuerpo, la vida de la gracia por la naturaleza, las doctrinas teológicas por las doctrinas filosóficas que se han asimilado.

Aun con sincero deseo de instruirse, se puede leer a santo Tomás desde este punto de vista y, como en su doctrina teológica los elementos materiales o filosóficos que intenta subordinar a la idea de Dios, autor de la gracia, son en extremo numerosos, si la atención se detiene excesivamente en estos elementos inferiores acccesibles a la razón, en vez de elevarse a la cima de la síntesis, se hallará oposición real entre su doctrina y la de los grandes místicos.

Se da, pues, una forma poco natural y anti-mística de leer y comentar la doctrina de santo Tomás [...] a la manera que es cosa muy fácil falsear un instrumento de precisión y es muy difícil repararlo, así nada más fácil que falsear la doctrina del santo. Basta recalcar lo que tiene de secundario y material, y exponer de forma vulgar y sin relieve lo que en ella hay de formal y principal; de esta suerte se pierden de vista las cumbres luminosas que deben iluminar todo lo demás.

VII. El pensamiento racional al servicio de la revelación

Para sentir la verdad de la afirmación de Pío XII, que elogió a santo Tomás como el que ha edificado la más sólida síntesis entre las verdades filosóficas ciertas y las verdades reveladas, se sugieren algunas líneas de influencia del lenguaje de la Escritura en su pensamiento metafísico: Dios, Ser subsistente; Dios Viviente; la perfección y bondad en las criaturas, participación del bien divino; el hombre, imagen de Dios; la revelación del Señor como el Dios Uno; la persona, único ente buscado por sí mismo en el universo.

La utilización de verdades filosóficas en la argumentación de la doctrina sagrada, que santo Tomás afirma con tanta decisión y claridad, es realizada por él constantemente. No para realizar en este trabajo siquiera en esbozo, un desarrollo que abarque el entero edificio de su doctrina sagrada, sino para llamar la atención sobre algunas corrientes de su pensamiento en las que la filosofía contribuye muy decisivamente a la elaboración del raciocinio teológico, o en las que la Revelación misma orienta e impulsa adquisiciones racionales que no hubieran podido ser realizadas en otro contexto, formularemos algunas proposiciones. Su numeración debe sólo servir para facilitar las referencias, pero no pretende, en este caso, indicar un encadenamiento sistemático, que no es el objetivo de este trabajo.

Será oportuno recordar las palabras de Pío XII: «Lo conocido con certeza por la filosofía antigua y por la cristiana... no ha sido expuesto por ningún otro Doctor de un modo tan lúcido, tan claro y perfecto... ni ninguno lo ha sintetizado en un edificio tan sólido como santo Tomás de Aquino»[147].

1. «Yo soy Quien soy». Las palabras dichas a Moisés por Yahvé, referidas en Éxodo 3, 14, («Yo soy Quien soy»), sirven de apoyo, en el *sed contra,* a la afirmación de la existencia de Dios en *STh.* I, q. 2, a 3; y también para probar que el nombre más propio de Dios es «El que es» es, de nuevo, aportado el texto de Moisés. Tenemos, pues, un punto de partida misterioso, trascendente y ambientado en el llamamiento a confiar en la economía providencial de Yahvé en el punto de partida de lo que sería, en la escolástica, la cuestión de la esencia metafísica de Dios.

Las discusiones modernas sobre el sentido de este texto no invalidan lo afirmado en el Catecismo (n. 213):

La revelación del nombre inefable, «Yo soy El que soy», contiene esta verdad: sólo Dios ES. La traducción de los setenta y, seguidamente, la Tradición de la Iglesia ya vieron este sentido al nombre divino: Dios es la plenitud del Ser, de toda perfección. En cambio, todas las criaturas han recibido de Él todo lo que son y todo lo que tienen, sólo Dios es Su propio ser, y Él es, por Sí mismo, todo lo que es .

En la tradición tomista, la interpretación dada por santo Tomás en *STh.* I, q. 3, a. 4, viene a culminar en el luminoso comentario de Domingo Báñez:

Aunque el mismo *ser*, recibido en una esencia compuesta de sus principios esenciales, sea especificado por ellos, sin embargo, por ser especificado, no recibe perfección alguna, sino que más bien es deprimido, y desciende a ser, de algún modo, por cuanto ser hombre o ser ángel no es perfección absoluta.

Y esto es lo que, frecuentísimamente, clama Tomás, y que los tomistas no quieren oír: que el *ser* es la actualidad de toda forma o naturaleza, y que no se halla en cosa alguna como receptivo y perfectible, sino como recibido y como perficiente de aquello en lo que es recibido; sin embargo, el ser mismo, en cuanto que es recibido, es deprimido y, por decirlo así, imperfeccionado.

2. La caracterización del ser como acto permite a santo Tomás, asumiendo la doctrina de la escala de perfección de los seres recibida del Pseudo Dionisio Areopagita, afirmar la pertenencia a la perfección del acto subsistente de ser de las perfecciones del vivir y del entender:

Aunque, si lo consideramos en su propio concepto, el ser es más perfecto que la vida, y la misma vida más perfecta que la sabiduría, sin embargo, el viviente es más perfecto que el que sólo es ente, porque el viviente también es ente, y el sapiente es ente y viviente. Así, pues, aunque ente no incluya en sí viviente y sapiente, porque no es necesario que todo lo que participa del ser lo participe según todo el modo del ser, sin embargo, el Ser mismo de Dios incluye en sí la vida y la sabiduría, porque ninguna de las perfecciones del ser puede faltar en el que es el Ser mismo subsistente[148].

La doctrina de santo Tomás sobre el acto de ser como lo perfectísimo de todo y lo constitutivo de la actualidad de toda forma, y lo determinante de la escala ascendente de las perfecciones en las distintas regiones del ser, escapa de los univocismos genéricos que sumergirían en lo horizontal de la inmanecia las perfecciones del ser, del vivir y del conocer. La más profunda manera de caracterizar la vida es desde la actualidad del acto de ser, y la más perfecta y profunda comprensión de todo el orden del conocer se da, precisamente, desde la afirmación de que el conocer es el vivir propio de los entes que participan del ser de un modo más perfecto que los no vivientes.

En la comprensión de la Palabra revelada «Yo soy Quien soy» alcanzamos, así, a entrever y a afirmar en el misterio de Dios la plenitud de vida del que vive por los siglos de los siglos, y también comprendemos que el propio Aristóteles caracterizase como «vida eterna y divina» la actualidad pura de la intelección que se entiende a sí misma.

3. *«Mi corazón y mi carne exultaron en el Dios vivo»* (Salmo 83, 3). Las fervientes palabras del salmista son alegadas por santo Tomás como argumento para demostrar que Dios es viviente. Demostrada antes la inmutabilidad divina con argumentación aristotélica -basada en que todo lo mutable es compuesto y se da en lo que se mueve composición de potencia y acto, argumentación que se subsume bajo la autoridad del Profeta Malaquías 3, 6: «Yo soy Dios y no cambio»- las objeciones que dificultan la afirmación sobre la vida divina se apoyan en aquella inmutabilidad. «Los vivientes se mueven a sí mismos y a Dios no le compete el movimiento, luego tampoco le compete el vivir». La respuesta de santo Tomás es:

Hay un doble género de acciones, las que permanecen en el agente y aquellas por las que este ejerce su acción en otro. Las acciones transeúntes son perfección de lo movido, pero las que permenecen en el operante son acto del operante. El término de movimiento se les aplica en sentido diverso y análogo. Las acciones inmanentes en el operante no son propias de lo que existe en potencia, sino de lo que existe en acto.

Acciones como el entender pertenecen al ser del que entiende y, en Dios, hemos de afirmar que son constituidas por el ser mismo de Dios. Por esto, Dios, por lo mismo que es ser subsistente, es idénticamente su vivir y su entender y amar.

Si nos quedásemos en la aceptación de la objeción que el propio santo Tomás se plantea ignoraríamos que la quietud física es una determinación del ente móvil y el movimiento en él siempre es un acto de lo potencial que adquiere el acto. La permanencia del acto en cuanto tal es totalmente heterogénea con la quietud física. Si olvidáramos esto, confundiríamos toda perseverancia en una convicción con la fijación de una idea obsesiva y la persistencia en el propósito casi como una inercia enfermiza.

4. *Porque Dios es viviente en plenitud infinita es eterno*. Por ser Dios entender subsistente idéntico con su acto de ser, no podemos poner en Él transcurso sucesivo: donde la acción es el agente mismo, es necesario que todo permanezca simultáneamente.

«Por ello la vida divina no es sucesiva, sino totalmente simultánea, porque su ser mismo infinito es vivir y obrar perfecto»[149]. De esta eternidad de la vida divina es de la que estamos llamados a participar en la bienaventuranza perfecta los ángeles y los hombres.

5. «*Sed perfectos como vuestro Padre celestial es perfecto» (*Mt 5, 48). *«Bueno es el Señor para los que esperan en él, para el alma que le busca»*[150]. Si, etimológicamente, perfección sugiere acabamiento de algo realizado, lo perfecto en cuanto tal nombra la plenitud de la actualidad y del ser. Porque Dios es El que es, es omniperfecto e infinitamente perfecto. Lo bueno es lo perfecto y lo atribuimos a todo ente como una propiedad trascendental: que todo ente, en cuanto que tiene ser, participa, de algún modo, de perfección. La trascendentalidad del bien es, en santo Tomás, también la remoción de cualquier hipótesis errónea y perversa que atribuya un carácter absoluto, subsistente y esencial a lo malo en cuanto tal. El mal no es principio, ni substancia, el mal es privativo. En los entes compuestos y finitos se puede dar como accidentalmente causado, como se da la enfermedad como privación de salud, o la pecaminosidad como deficiencia en la ordenación de los actos de los sujetos libres creados a su propio bien y al bien del universo.

6. *Pero si bueno es lo perfecto,* como deseado en cuanto que todas las cosas apetecen su perfección, con *anterioridad fundante el bien primero y frontal ha de ser definido como difusivo de sí mismo*. Mi maestro Ramón Orlandis mostraba que lo que fundamenta y orienta e impulsa con su atractivo de fin último a toda potencia a participar de su acto, a todo ente personal a buscar su felicidad, a toda operación a intentar realizar la perfección de lo obrado, a todo sujeto cognoscente al conocimiento de la verdad, que es el bien del sujeto cognoscente, es la comunicabilidad y participabilidad ejemplar y final de Quien es acto puro e infinito. Así la bondad de Dios, que no obra por indigencia ni necesidad alguna, sino sólo intenta comunicar participativamente a las criaturas su propio bien, es el motivo de la creación y el fin del universo. San Agustín notaba que

Dios no busca su gloria para Sí mismo, sino para nosotros, a quienes aprovecha conocerle y amarle.

7. Pero erraría el pensamiento humano que postulase la necesidad de esta comunicación, como si fuese una exigencia ontológica de la bondad divina. Hemos visto que santo Tomás se refiere al eterno Don, que es el Dios dado, la tercera persona de la Trinidad, el Espíritu Santo como Amor personal eterno, como Aquel cuyo conocimiento por la fe nos libra del error emanatista de un descenso escalonado y necesario a partir del bien primero.

En la espiración eterna del Amor personal se nos revela el sentido pleno de la afirmación bíblica de que Dios es Amor.

8. *«En el principio era el Verbo... en Él estaba la Vida, y la Vida era la Luz de los hombres» (*Jn 1, 1). La revelación cristiana tiene, a la vez, su punto de partida y su culminación al comunicarnos Jesús, el Cristo, el Enviado de Dios Padre, que «Yo y el Padre somos una misma cosa». Y de Quien habla así de Sí mismo afirma el Evangelista: «En el principio era la Palabra, y la Palabra era junto a Dios, y la Palabra era Dios. Y la Palabra se hizo carne y habitó entre nosotros, y vimos su gloria, gloria cual la del Unigénito del Padre, lleno de gracia y de verdad». «Nacido del Padre antes que todos los siglos». De Quien habla así el Evangelio profesamos creer que es Vida eterna, de la misma naturaleza que el Padre, nacido del Padre.

San Agustín afirmó que por lo mismo le llamamos Verbo que Hijo. Subsumiendo a la Palabra revelada la reflexión sobre la vida íntima del espíritu humano, que san Agustín entendió ser imagen de la divina Trinidad, se llegó, por Juan de Santo Tomás, a poner en claro como un presupuesto filosófico de la teología trinitaria, la naturaleza locutiva de la vida de la inteligencia.

Esquemas inadecuados y apoyados en argumentaciones «accidentales» y que no alcanzan a contemplar la naturaleza del espíritu en su ser y en su vida íntima, contraponen de tal modo el verdadero conocimiento que se reduce a la inmediatez intuitiva, al lenguaje mental, que todo el orden del juzgar por conceptos queda radicalmente descalificado como falto de referencia viva a la realidad. Es obvio que, si concediésemos como válidas las objeciones que se apoyan en tales perspectivas, «no habría más de qué hablar». Todo aquello de que se habla o escribe es, por definición, inconexo con lo real o existente. La vaciedad de un lenguaje vacío sería la propia del lenguaje, y no habría que esperar nunca de la palabra humana una referencia significativa por la que pudiese ser en verdad expresiva de la verdad de las cosas que son y de la verdad del ser o del deber ser de la vida humana. Ninguna normatividad ética o jurídica, por más que se quisiese expresar con claridad y coherencia, podría tener nada que decir, ni para el conocimiento de la realidad ni para el deber ser de la acción humana.

Que el conocimiento intelectual es, por su esencia, locutivo y el lenguaje en que se enuncia el lugar propio de la verdad como lo manifestativo y declarativo de lo que es, es algo indudable e inequívocamente afirmado por santo Tomás de Aquino. Recordemos, por ejemplo, algunos lugares, tal vez demasiado poco atendidos: lo entendido, en quien

entiende, es la «intentio intellecta» y el «verbum». «Lo entendido, o la realidad entendida, se comporta como algo constituido y formado por la actividad del entendimiento, ya sea el concepto o la enunciación».

Juan de Santo Tomás, al establecer en su curso teológico los presupuestos filosóficos de la generación del Verbo, escribió:

> El acto por el que el objeto es formado es la intelección; porque el entendimiento, entendiendo, forma su objeto, y formándolo lo entiende, porque, simultáneamente, al entender, forma el objeto, y es el objeto formado y entendido, como si la vista, viendo, formase lo que ve, a la vez vería y formaría el objeto visto[151].

Este extraordinario texto, auténtica y fiel exposición del concepto que santo Tomás tiene del conocimiento intelectual, hace posible una revisión radical del sentido de lo que Kant llama «revolución copernicana» y de la génesis del idealismo trascendental. Tiene, por lo mismo, una importancia decisiva en el plano de la fundamentación ontológica del conocimiento. A nosotros, ahora, nos interesa constatar la continuidad con que esta metafísica del entendimiento es integrada por santo Tomás en la comprensión teológica del nacimiento eterno del Verbo de Dios, de la misma naturaleza de Dios que lo genera.

Y esta comprensión de la esencia del conocimiento, en el que quien entiende emana de sí la palabra con la que habla de lo que entiende, como emana el acto del acto, como el esplendor de la luz, y como la razón entendida del entendimiento en acto, la asume santo Tomás en la comprensión del misterio de la eterna generación del Verbo, es obvio por cuanto afirma que:

«Es necesario que Dios exista en Sí mismo como lo entendido en el que entiende. Pero lo entendido en el que entiende es la *intentio* entendida y la palabra. Así, pues, en Dios, que se entiende a Sí mismo, es el Verbo de Dios como el Dios entendido. Por esto se dice, en Ioh. 1, *la Palabra era junto a Dios*[152].

9. «Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza». La síntesis elaborada por santo Tomás de Aquino, con la admirable continuidad en que viven en ella, plenamente integradas con lo recibido de Aristóteles, las aportaciones de san Agustín, quedaría siempre incomprendida si no se advirtiese el puesto central que en ella tiene la metafísica del espíritu que el gran Doctor elaboró en su tratado *De Trinitate* que contiene, con la etapa más decisiva en la elaboración de la teología sobre la Santísima Trinidad en Occidente, también una profunda y originaria entrada reflexiva sobre la vida del espíritu humano.

San Agustín juzgó la mente, el alma humana comprendida en su dimensión de interioridad y espiritualidad, como la imagen de la vida divina trinitaria. El tema se desarrolla en etapas distintas, de las que a nosotros nos interesa atender especialmente a dos, que interpretamos según la doctrina que Ambroise Gardeil, O.P. expuso en su estudio *L'Estructure de l'ame et l'experiénce mystique.*

La mente o espíritu tiene tres dimensiones en su mismo ser: *mens, notitia, amor.* Estas tres dimensiones son, en el espíritu, lo que el *modus, species* y *ordo* en toda realidad en cuanto buena. Lo bueno es algo que tiene ser, y lo tiene concretado y delimitado por sus causas materiales y eficientes, que tiene esencia, por la que difiere de cualquier otra realidad, y que tiene *ordo* y *pondus*, orden y peso, inclinación a adquirir aquello a que

tiende si está todavía en potencia para ello y también a comunicarlo en la medida que ya posee un acto en perfección.

Lo que el modo, especie y orden es en todo ente es la mente -la substancialidad espiritual-, la *notitia* -la constitutiva y radical capacidad de auto-conciencia que la hace apta también para conocer lo otro- y el amor entendido aquí no como un acto concreto de unión afectiva o de elección de determinados objetos queridos, sino como el constitutivo dinamismo de la substancia espiritual hacia la participación en el bien y la complacencia en el mismo, anterior y fundante respecto de cualquier consecución de un bien concreto.

Pero hay todavía, en el hombre, una imagen más expresa, más desarrollada, de la divina trinidad: la memoria, la inteligencia y la voluntad son sus dimensiones. Aquí, por memoria, no entendemos todavía el acto de recuerdo, sino aquella auto-conciencia, constitutiva de la actualidad del espíritu, en la que puede ejercerse el recuerdo como memoria que pone en el presente de la conciencia lo pasado. La memoria de sí mismo, la auto-conciencia, la posesión de sí mismo, aquello por lo que cada uno de nosotros se sabe existir, y por lo que es capaz de nombrarse por el pronombre personal «yo», es ella misma radical respecto del recuerdo y de la expectación del futuro -ya que no podríamos estar previendo y esperando la vida en los momentos del tiempo posteriores al ahora sin aquella posesión de nosotros mismos.

Por esto, san Agustín, hablando del tiempo desde esta perspectiva de la memoria del espíritu, dice de él que es *quaedam distensio animae*.

Dada la estructura potencial del alma humana, el hombre puede estar en vigilia o en sueño, pero sólo en cuanto el hombre que se posee a sí mismo en acto en la memoria está en el ejercicio actual de su ser de sujeto cognoscente y moral.

Esta posesión de sí, santo Tomás afirma que no es otra cosa que el subsistir algo en sí mismo. Cuando me siento existir, el acto de ser no es una representación imaginativa o conceptual, sino el acto mismo que actúa en la substancia individual humana. Por esto, santo Tomás habla de una «cognitio de animae sucundum quod habet esse in tali individuo»[153]. De esta memoria de sí mismo -en la que están la mente, la noticia y el amor- surge la inteligencia, afirmó san Agustín y reafirmó, con completa fidelidad al mismo, santo Tomás.

La facultad de entender las cosas en su esencia, y de percibirlas en su singularidad por la continuidad con las facultades sensibles que pertenecen al alma intelectiva, y de juzgar acerca de ellas, especulativa y prácticamente, la capacidad de conocer, en su triple dimensión teorética, práctica y factiva o artístico-técnica, se origina de la memoria de sí mismo. Un ente, si no tuviese la constitutiva aptitud para ser consciente de su ser, no podría abrirse en horizonte abierto infinitamente a «lo otro», ni sería un sujeto capaz destinado a describir en sí el orden del universo y de sus causas.

La voluntad, la facultad de querer, cuyo acto plenario y máximamente perfectivo es el amor interpersonal, en el que el hombre está llamado nada menos que a la correspondencia al amor que Dios le ha tenido, también se origina de la memoria. Sería una decadencia y una ausencia de interioridad pensar sólo que la voluntad sigue al entendimiento -entendiendo que el deseo o la elección de un objeto determinado

presupone el conocimiento intelectual del mismo- si olvidamos que «la voluntad no procede directamente de la inteligencia, sino de la esencia del alma, presupuesta la inteligencia», afirmación de santo Tomás fidelísma al pensamiento de san Agustín. El *ordo* realizado y actualizado plenamente del ente personal no puede ser visto como si tuviese su fundamento último en la apertura del sujeto cognoscente al mundo objetivo, sino como siendo la realización del orden que se arraiga y sigue al ser de la mente humana, aquel ser que le da inmediatamente la auto-conciencia personal, y en el que radica el que emanen del yo las facultades de intencionalidad objetiva.

10. El texto de santo Tomás[154], que antes he citado, no podría invocarse para afirmar, en un sentido absoluto, la imposibilidad de alcanzar racionalmente la verdad acerca de Dios, Creador libre del universo, pero sugiere, por lo menos, como una cierta necesidad moral, es decir, el reconocimiento de que podría resultar moralmente imposible concebir la causalidad divina creadora sin haber podido alcanzar, por la fe, que «todas las cosas fueron creadas por Él, y sin Él nada se hizo de cuanto fue hecho», siguiendo a la proclamación de que «en el principio era el Verbo, y el Verbo era junto a Dios, y el Verbo era Dios».

La eficiencia creadora divina puede concebirse, por el hombre, sólo a partir de una causalidad eficiente no natural, sino «artístico-técnica», según «palabra mental», aunque removiendo la necesidad de una materia preexistente a la acción del artífice, necesaria en toda causalidad creada, e impensable en la causalidad creadora.

El texto de santo Tomás tiene la audacia de referir la posibilidad de la fe en la causalidad divina libre -que da todo el ser a las criaturas sin que se presuponga necesidad alguna en la línea de una «emanación», como ha sido característico de tantos momentos del pensamiento filosófico- al reconocimiento de la *poiesis* divina, como siendo el ejemplar supremo de una causación *meta logou,* es decir, «por la Palabra» y «según la Palabra». El hecho histórico de que la doctrina de la Creación no ha surgido inicialmente sino en un contexto bíblico y el que la tradición cristiana haya visto como por lo menos insinuado el misterio del eterno nacimiento del Verbo, incluso en los Libros del Antiguo Testamento, y en el propio Génesis, inclinaría a interpretar la profunda sugerencia de santo Tomás en el sentido en que lo hemos hecho y que tenemos por obvio.

En cuanto a la afirmación de que la fe en la procesión del Espíritu Santo como Don eterno del Amor divino libera al pensamiento humano de la tendencia a atribuir la Creación a una comunicación necesaria a modo de emanación descendente desde el Bien supremo a los bienes revelados del universo, parece claro, también, que sugiere una comprensión muy profunda de la afirmación de santo Tomás que, mientras pone en la liberalidad comunicativa del bien divino la causa de la Creación del universo de los bienes finitos, subraya, con la mayor energía, la total contingencia de esta comunicación del bien al universo, no sólo en la línea de la eficiencia, sino, precisamente, en la línea de la causalidad final. La bondad divina es el fin a que Dios ordena el universo entero, pero la bondad divina no es un fin a adquirir por Dios, sino un fin a comunicar a las criaturas llamadas a participar del bien divino.

Santo Tomás llega a la más sublime especulación cuando sugiere que la fe en el eterno Don del Amor personal, del Espíritu Santo, que no procede como nacido, sino como dado, y en el que eternamente el Padre y el Hijo se unen en este Don eterno y primero, que es el Amor subsistente y personal, que es la persona e hypóstasis tercera de la Trinidad, libera nuestra especulación de cualquier riesgo de suponer, en una línea u otra, una indigencia divina en la comunicación del bien al universo creado. El acto creador es dador de bien a la criatura, no adquisición de bien para Dios mismo, y ni siquiera tendríamos que caer en la tentación de los panteísmos emanatistas de forjar una necesidad metafísica de que el primer Bien realice su naturaleza comunicativa en la causación de los bienes finitos. Diríamos que Dios «antes de ejercer su liberalidad en la causación de bienes contingentes, la ha ejercido eternamente en la integridad de su ser, en la eterna espiración del Amor divino del Don eterno que es el Espíritu Santo».

11. *«Oye, Israel, Dios, el Señor nuestro, es el Dios uno»* (Dt 6, 4). A partir de la revelación de la unidad y de la unicidad del Dios de Israel, santo Tomás desarrolla la afirmación de la trascendentalidad del atributo de la unidad. Para atribuir a Dios la primacía en la unidad y el carácter principal y originante del Dios Uno sobre toda pluralidad y multitud creada, citando a Dionisio, dice:

> No hay multitud que no participe de lo uno. Las cosas que son muchas en sus partes, son unas en el todo, las que son múltiples en sus accidentes, son unas en su sujeto, todas las cosas que son muchas numéricamente, son unas específicamente, las que son muchas en la especie, son unas en su género y, finalmente, las cosas que son muchas por sus procesos, son unas en su principio[155].

Las afirmaciones de la trascendentalidad de lo uno y su primacía sobre lo múltiple expresan el contraste radical del pensamiento metafísico de santo Tomás, fiel a la sagrada Escritura, y en esto, también, plenamente fiel a Aristóteles, sobre todas las tradiciones de pensamiento que han postulado polaridades «dialécticas» y que, desde distintas concepciones, o bien han puesto en el origen el ser y el no-ser, o la luz y las tinieblas, o lo bueno y lo malo, como elementos de la realidad, al modo como lo son, entre los hombres, lo masculino y lo femenino, o, en los números, lo par o la impar, o lo recto y lo curvo.

Para santo Tomás, lo uno como predicado trascendental remueve, precisamente, en todo ente, en su esencia y en su acto de ser, la negación de aquello mismo que es. El juicio negativo se requiere, en el lenguaje, precisamente porque, dándose en el universo multitud de entes, y siendo potencial nuestro entendimiento en la adquisición de los conocimientos, necesitamos poder decir que «este ente» no es «aquel ente». Esta oposición de lo afirmativo y de lo negativo la hemos de poder negar en lo interior de cada ente, para así afirmarlo como uno. *Materialiter*, o como contenido dado a nuestra experiencia, conocemos primero la multitud de entes, pero no podemos formalmente afirmarlos como muchos en cualquiera de las líneas de alteridad que los distinguen, sino después de haber removido de cada uno de los entes la negación en sí mismos para poder afirmarlos a cada uno de ellos como uno, sin lo que no se llegaría a la afirmación formal de la diversidad específica o genérica, o de la alteridad numérica, o de la heterogeneidad

y gradación de niveles perfectivos de los entes. La afirmación de la unidad de Dios exige el reconocimiento de su trascendencia respecto de todo lo múltiple del universo.

12. *«Propter nos homines».* Los entes que en el universo creado participan de la unidad, la verdad y el bien divino máximamente en el nivel de imagen de Dios, son sólo los seres personales. Santo Tomás afirma de ellos dos «capacidades»: son capaces de felicidad; son capaces de Dios. Sólo las criaturas racionales son aptas para conocer y amar a Dios, es decir, de entrar con Dios en una convivencia personal, de amistad, una amistad que es filiación. Toda legislación moral y política se orienta, según santo Tomás, a la constitución de esta amistad interpersonal. Por esto, cuando se dice que el fin de la ley es el bien común hay que recordar que el fin de la ley es el amor, como enseñó el Apóstol; no hay otro bien común interpersonal que no consista en la amistad. Tal es la virtud teologal de la caridad, que es una sola virtud en la que el hombre se comunica amistosamente con Dios y que por Cristo, por correspondencia agradecida al Don de Dios, ama a todos los semejantes desde Cristo y por Cristo.

Santo Tomás afirma reiteradamente que sólo los seres personales son *por sí* queridos en el universo, y todas las demás cosas en orden a ellos. Por esto la plenitud de la comunicación del bien al universo se da en la Encarnación redentora. Y si se dice que esta no se hubiera dado sin la permisión divina del pecado de Adán, habrá que afirmar, con los salmaticenses y con Garrigou-Lagrange, que la permisión del pecado no se hubiera dado en el designio providencial sino en orden al máximo bien de la restitución a los hombres de la adopción filial por Cristo y por la misión del Don que es el Espíritu.

VIII. Reflexiones finales

> *La descalificación del pensamiento escolástico como ajeno a la vida cristiana por su utilización del patrimonio filosófico verdadero de la humanidad no se mueve en el auténtico sentir de la Iglesia. Hay que evitar los olvidos y deformaciones que no atienden a la autenticidad de la filosofía de santo Tomás, sino que lo deforman como un pensamiento «estático», ni captan el significado efusivo y perfectivo de la Providencia de Dios en el hombre, tal como lo expone santo Tomás.*

La lectura de los textos de santo Tomás, al hacer patente la utilización habitual en su obra de raciocinios metafísicos para argumentar sobre el sentido de textos de la Sagrada Escritura, podría, tal vez, abrir de nuevo interrogaciones sobre la unidad del objeto formal de la doctrina sagrada; pero resulta indudable, en cualquier caso, la connaturalidad con que el Doctor Angélico realizaba lo que expresamente sostiene sobre la licitud y la necesidad de que el conocimiento verdadero de orden racional sea asumido instrumentalmente al servicio de la ciencia sagrada.

Desde siglos, se han suscitado en la Iglesia perplejidades y malentendidos sobre esto que han llevado a acusaciones que han visto la tarea de la teología escolástica como encubridora y deformadora del misterio cristiano, suplantada la Palabra de Dios por doctrinas humanas y empobrecida la Tradición a que sirvieron los Santos Padres al quedar sometida a la hegemonía del aristotelismo. Quienes así hablan vienen a rechazar

las doctrinas verdaderas recibidas desde siglos en la Iglesia como instrumento de la enseñanza teológica para someterla al impulso de las modas del momento a pensamientos confusos y caóticos que llevan, frecuentemente, a la desintegración del dogma, a veces hasta en la enseñanza teológica y en la predicación a los fieles.

En este trabajo he querido reafirmar, una vez más, el carácter y orientación no eclesiásticos de tales actitudes. La especial autoridad que la Iglesia católica ha reconocido al Doctor Angélico consiste, muy fundamentalmente, en que la doctrina por él enseñada y ejercida sobre las relaciones entre la fe y la razón, y el necesario servicio de la razón natural a la fe y a la ciencia sagrada, no es otra que la doctrina de la Iglesia católica. Aquello que Clemente VIII decía, refiriéndose a la acción de la gracia en la Salvación del hombre -«la doctrina de san Agustín que, como ninguno de vosotros ignora, es también la doctrina de la Iglesia católica»- puede decirse, con el testimonio del Magisterio pontificio de los últimos siglos y la orientación normativa de su autoridad, sobre santo Tomás de Aquino y, muy singularmente, en esta temática fundamental para la constitución misma de la ciencia sagrada.

Me siento movido, al concluir este trabajo con esta reafirmación de mi convicción de las actitudes que considero como auténticamente fieles «al verdadero sentido que en la Iglesia militante debemos tener», a aludir todavía a dos líneas de objeción y desprestigio contra la teología de santo Tomás que me parecen contar entre las más efectivamente seductoras, es decir, que conducen, con mucha eficacia, a emprender caminos equivocados y a apartarse del camino verdadero.

Primeramente me refiero al desenfoque histórico-filosófico por el que está presente, en el ambiente cultural, el prejuicio de que el tomismo es una doctrina «estaticista», que desconoce la acción y la vida, que cosifica la existencia personal e inmoviliza, con ello, cualquier evolución progresiva en todos los órdenes.

En segundo lugar, y en el campo de una fundamentación antropológica de lo ético, se da por supuesto que, en el tomismo, en las antípodas de cualesquiera actitudes vitalistas, existencialistas e, incluso, de un humanismo y existencialismo cristianos, el tratamiento de los temas morales se movería siempre en la rigidez y carácter extrínseco y «heterónomo» de la ley moral, con la consiguiente devaluación de la conciencia humana y de todas las dimensiones vivenciales, pasionales y subjetivas de la vida del hombre.

La primera línea de objeciones parte de la intolerable confusión de lo aristotélico con lo parmenideo y eleático. Fue Aristóteles, precisamente, el que, entre la antítesis entre el devenir universal de Heráclito de Éfeso y la negación absoluta del movimiento de la escuela de Elea, afirmó la realidad del cambio y del devenir en los sujetos en que un elemento potencial permanente hacía posible la sucesiva presencia de determinaciones en distintas categorías del ente y explicaba así, ontológicamente, el universo plural en el que percibimos, con conocimiento verdadero, cambios de lugar, crecimientos cuantitativos, alteraciones cualitativas e, incluso, cambios sustanciales entre estos y, por modo capital, el crecimiento, desarrollo y generación de los vivientes.

Del desconocimiento del sentido verdadero del aristotelismo proviene el que no se hayan leído, en santo Tomás, sus luminosos textos sobre la vida, en los vivientes finitos

en sus diversos grados y en el Viviente eterno que es Dios. Y también el que se haya creído necesario y justo corregir la doctrina tradicional afirmando que el ser mismo ha de ser concebido como operación, y Dios mismo como algo que «se realiza». Tales concepciones, a las que se enfrentó ya san Agustín, son asumidas con entusiasmo pensando liberarse de un concepto estaticista de la inmutabilidad de lo eterno. Pero santo Tomás, para quien la operación perfecta consiste en acto de ser, demuestra la eternidad de Dios advirtiendo que «donde la acción es el agente mismo, es necesario que nada transcurra sucesivamente, sino que permanezca todo simultáneamente. Así, pues, la vida divina no es sucesiva, sino simultánea totalmente, porque su ser mismo infinito es vivir y obrar perfecto»[156]. Habría que haber advertido siempre que la eternidad, pensada por santo Tomás, pertenece al vivir en plenitud. Por esto tiene que ver con ella, constitutivamente, la felicidad como realidad actual de la vida personal.

En cuanto a la vida moral, en su fundamentación antropológica, en cuanto que el hombre ha sido creado a imagen de Dios trino y ha sido llamado a la participación de la misma vida divina, habría que tener presente que, de tal manera es su principio primero la felicidad como fin último del hombre, que santo Tomás llega a afirmar, en la perspectiva de la ordenación y apetición connatural de las personas creadas a Dios como Bien difusivo y Amor eterno, que infunde y crea la bondad en los entes y en el universo, que, en la bienaventuranza eterna, «para cada uno será Dios toda la razón de amar porque Dios es todo el bien del hombre. Pues si, por imposible, concediésemos que Dios no fuese el bien del hombre, no habría en el hombre razón para amarle»[157].

En coherencia con esta inclinación al bien perteneciente al bien humano como ordenación a su plenitud, afirmó también santo Tomás que «el orden de los preceptos de la Ley natural es según el orden de las inclinaciones naturales del hombre. Porque el hombre apetece, como apetecible [y, por consiguiente, como bueno] todo aquello a que tiene inclinación por naturaleza»[158].

Por esto, santo Tomás dice que la Ley evangélica, a diferencia de la Ley mosaica, consiste principalmente no en preceptos enunciados o escritos, sino en la misma gracia del Espíritu Santo que se da a los fieles y sólo secundariamente es una Ley escrita, porque esencial y principalmente es una Ley infusa. Por esto, santo Tomás puede comparar la Ley mosaica escrita y las leyes humanas, en cuanto que son extrínsecamente anunciadas al que debe obedecerlas, y aproximar, en cambio, la Ley evangélica a la Ley natural por el carácter de interno movimiento que tienen una y otra.

Mis últimas palabras serán una reiteración de lo que afirmó el Papa Juan XXIII al constituir como Pontificia Universidad de Santo Tomás de Aquino el venerable Pontificio Ateneo Angélico. Aquel santo Pontífice, a quien podemos ya dar culto después de su beatificación por Juan Pablo II, afirmó en aquella ocasión que la doctrina de santo Tomás había de ser calificada y caracterizada como *sapientia cordis*, «sabiduría del corazón», del corazón humano del cristiano.

---

127. Conferencia dada en Barcelona, en el Congreso de la sección española de la SITA, (12-14 septiembre de 2002).

128. CONCILIO VATICANO II, *Gravissimum educationis munus*, n. 10.

129. *STh.* I, q. 1, a. 8, ad 2.
130. DH 424.
131. DH 425; citado en *STh.* III, q. 2, a. 6, in c.
132. DH 355.
133. *STh.* I, q. 23, a. 5, in c.
134. DH nn. 304 y 326.
135. *STh.* I, q. 2, a. 2, ad 1.
136. *STh.* I, q. 1, a. 8, ad 2.
137. *CG.* I, c. 2.
138. *CG.* I, c. 4.
139. *CG.* I, c. 5.
140. *Diálogo con el judío Tritón,* MG, vol. VI, c. 2, 478; 104.
141. *STh.* I, q. 84, a. 5, in c.
142. *STh.* I, q. 93, a. 3, in c.
143. *CG.* I, c. 2.
144. *CG.* I, c. 4.
145. *CG.* I, c. 5.
146. *STh.* I, q. 32, a. 1, ad 3.
147. Discurso a la Universidad Gregoriana, de 17 de julio de 1953: AAS 45 (1953), pp. 684-686.
148. *STh.* I, q. 18, a. 2, ad 3.
149. *CG.* 1, c. 99.
150. Cf. *STh.* I, q. 4, a. 1 y q. 6, a. 1.
151. *Cursus Theologicus*, disp. 32, a. 5, n 13.
152. *CG.* IV, c. 11.
153. *De veritate*, q. 10, a. 8, in c.
154. *STh.* I, q. 32, a. 1, ad 3.
155. *STh.* I, q. 11, a. 9, ad 2.
156. *CG.* I, c. 99.
157. *STh.* II-II, q. 26, a. 13, ad 3.
158. *STh.* II-II, q. 94, a. 2, in c.

VERBUM HOMINIS.
LUGAR DE LA MANIFESTACIÓN DE LA VERDAD, RAÍZ DE LA LIBERTAD, NEXO DE LA SOCIABILIDAD[159]

San Agustín define lo que santo Tomás llamará «verbo mental» o imagen intencional expresa como «la palabra del hombre que no pertenece a la lengua de gente alguna». Santo Tomás caracteriza esta palabra mental como «lo entendido en el inteligente», que es formado por la misma operación del entender. Así, la palabra mental es lugar de la verdad manifestativa del ente en su ser. La palabra mental es raíz de la libertad de albedrío y de toda efectuación libre, es decir, principio del juicio práctico y del juicio poiético o artístico-técnico. La palabra mental es la que hace posible la comunidad humana, porque si los hombres no pudiesen comunicarse mutuamente sus pensamientos, sería peor la convivencia que cualquier soledad, como advierte san Agustín.

I. Verbum hominis

La afirmación según la cual entendemos elaborando dentro de nosotros un concepto de la realidad entendida es plenamente fiel a la doctrina de santo Tomás y fundamental en su método y en la construcción de su sistema.

La problematización y la duda sobre la validez de la aprehensión intelectual en cuanto tal y de la operación judicativa por conceptos es problematización y duda sobre el valor de la inteligencia, si respetamos el contexto doctrinal del patrimonio filosófico perennemente válido contenido en la obra del Doctor Angélico.

Para santo Tomás, en efecto, no podemos entender de otro modo que expresando un concepto: «Ni podemos entender de otro modo sino expresando tal concepción»[160].

En un pasaje clásico que Joseph Maréchal coloca en el comienzo del V volumen de *Le point de départ de la metaphysique,* santo Tomás define este concepto o verbo mental:

> La cual concepción difiere [...] de la cosa entendida, porque la cosa entendida es a veces exterior al entendimiento; pero la concepción del entendimiento no es sino en el entendimiento [...] difiere de la acción del entendimiento porque la predicha concepción la consideramos como un término de la acción y como algo constituido por ella. Pues el entendimiento, con su acción, forma la definición de la cosa, o también la proposición afirmativa o negativa. Esta concepción del entendimiento en nosotros es llamada, propiamente, palabra [verbum][161].

Santo Tomás está ciertamente en continuidad con Aristóteles en esta doctrina sobre la «palabra interna» en la que está el significado de la palabra exterior en su referencia significativa a las cosas. Citando a Aristóteles escribe santo Tomás:

> Según el Filósofo, en *Perí Hermeneias,* I, c. 1, in Princ., las palabras son signos de las cosa entendidas, y lo entendido es semejante de las cosas; y así es patente que las palabras se refieren a las cosas que significan por medio del concepto del entendimiento[162].

Pero santo Tomás hereda también en esto una doctrina que en san Agustín tiene un carácter fundamental para toda su antropología y su metafísica del espíritu. Así escribe san Agustín precisando el sentido de la palabra «inteligencia»:

> Aquí llamo inteligencia a aquella por la que entendemos pensando. Pues la palabra no puede darse sin pensamiento, pues pensamos todo aquello que decimos con aquella palabra interior que no pertenece a la lengua de gente alguna[163].

Como precisa san Agustín, este pensamiento locutivo se identifica en lo interior del espíritu con la «visión intelectual»:

> Sin embargo, no porque digamos que los pensamientos son locuciones del corazón, no son también por ello visiones surgidas de las visiones de la noticia, cuando son verdaderas. Pues cuando estas cosas se hacen externamente, una cosa es la visión y otra la locución: pero cuando pensamos internamente, una y otra cosa son algo uno[164].

¿Quién aceptaría, al preguntar por el significado de una palabra, que se le respondiese interrogándole a su vez por qué quiere conocer aquel significado? Para que hombres de distintas naciones deseen y puedan comprender el sentido de lo que mutuamente quieren decirse, se hace necesario reconocer una palabra interior que pueda ser con verdad llamada «palabra del hombre»:

> Luego hay que llegar a aquella palabra del hombre que ni se profiere en el sonido ni se imagina a semejanza de sonido, que necesariamente sería de alguna lengua. Sino a aquella palabra que precede a todos los signos por los que es significada y que se engendra de la ciencia que permanece en el alma, cuando esta misma ciencia es internamente dicha, tal como es[165].

II. La naturaleza locutiva del entendimiento

Juan de Santo Tomás tuvo el mérito de redescubrir la naturaleza locutiva del entendimiento en cuanto tal. Su pensamiento se contiene sobre todo en el comentario a un texto de la de la *Suma Teológica.*

Las palabras de santo Tomás «por lo mismo que entiende procede algo dentro de sí mismo, que es la concepción de la cosa entendida, que proviene de la virtud intelectiva y procede de su noticia»[166] son consideradas como expresión de un presupuesto filosófico que, al ser asumido por la doctrina sagrada como verdad racionalmente cierta, hace posible la doctrina teológica sobre la procesión del Verbo divino. Podemos resumir así los puntos esenciales de este presupuesto filosófico:

1. El verbo mental o concepción intelectual no se forma por el entendimiento humano sólo por razón de la indigencia del objeto o de la potencialidad del entendimiento, sino también *ex plenitudine notitiae;* y es esta la formación perfecta del verbo mental humano.

2. La concepción del verbo mental conviene esencialmente a la naturaleza del entendimiento:

«En nosotros... la concepción que procede en lo interior procede por cuanto entiende, y en razón del entender mismo conviene a quien quiera al que conviene»[167].

«No es imperfección en la naturaleza intelectual el que sea manifestativa y expresiva de la cosa entendida; pues esto pertenece a la fecundidad y plenitud del

entendimiento»[168].

«El entendimiento, por su perfección y naturaleza, es no sólo cognoscitivo, sino también manifestativo y locutivo»[169].

3. El decir o el acto de locución mental es idénticamente el acto de entender. Ni se forma la palabra mental con anterioridad al ser en acto del entendimiento, ni el decir mental es extrínseco y posterior al acto de conocer. Así el acto intelectual de conocimiento es formativo de lo que es entendido, y lo entiende, formándolo a la vez que lo forma entendiendo:

> Pues aquel acto por el que el objeto es formado es el conocimiento: conociendo forma el objeto y formándolo lo entiende. Porque a la vez lo forma y es formado y entiende. Como si la vista, viendo, formase la pared, a la vez vería y formaría el objeto de la visión[170].

Es importante advertir el total desconocimiento de tales tesis en la modernidad filosófica, y especialmente en el momento en que la revolución copernicana de Kant generaba el idealismo trascendental fenomenista sobre lo inmanente y agnóstico sobre lo trascendente[171].

Las tesis de Juan de Santo Tomás son, como mostramos en seguida, auténticamente fieles a la doctrina del Angélico, y nucleares en la ontología del conocimiento que pertenece intrínsecamente a la fundamentación ontológica de la filosofía primera[172].

Podemos también sintetizar la doctrina de santo Tomás de Aquino en tres proposiciones:

1. La concepción del entendimiento pertenece absolutamente a la esencia del entender:

> Así pues, existiendo en Dios el entender [...] es necesario que se afirme en él mismo que existe la concepción del entendimiento, que pertenece absolutamente a la razón de lo que es el entender. Pues si pudiésemos conocer comprensivamente el entender divino y cómo es, como comprendemos nuestro entender, no sería ya superior a la razón la concepción del Verbo divino, como no lo es tampoco la concepción del verbo humano[173].

2. La palabra mental o *intentio intellecta* es «lo entendido en el inteligente», y por esto ha de decirse que es aquello que es primera y esencialmente «lo entendido»:

> Todo lo entendido, en cuanto entendido, es necesario que exista en el que entiende [...] pero lo entendido en el que entiende es la *intentio intellecta* y el verbo [la imagen intencional expresa y la palabra][174].
>
> Luego esto es lo primeramente y esencialmente entendido, aquello que el entendimiento concibe en sí mismo sobre la cosa entendida, ya sea la definición o la enunciación[175].

3. Pero la concepción del entendimiento es lo primeramente entendido precisamente en su naturaleza mediadora entre el entendimiento y la cosa expresada en el concepto, por esto podemos hablar de la cosa misma como lo entendido, y también de la palabra mental como aquello primero en la que la cosa es entendida y expresada:

> La concepción del entendimiento es medio entre el entendimiento y la cosa entendida [...] y, por esto, el concepto del entendimiento no sólo es aquello que es entendido, sino también aquello en lo que la cosa es entendida; de modo que, así, puede decirse que lo entendido es la cosa misma y la concepción del entendimiento[176].

Si tenemos en cuenta esta caracterización de la palabra mental como lo que es esencial y primeramente lo entendido por el entendimiento, podremos admitir con santo Tomás

su afirmación de que «lo entendido» se comporta como algo formado por el acto del entendimiento:

«El entendimiento o la cosa entendida se ha como constituido y formado por la operación del entendimiento»[177].

III. El verbo mental emana del entendimiento en acto

El decir mental o, lo que es lo mismo, el entender en cuanto formativo de su término inmanente expresado, no constituye en acto al entendimiento. La concepción del verbo mental no es un movimiento de la potencia al acto. Por el contrario, la palabra mental no nace de nuestro entendimiento sino en cuanto este «existe en acto»:

«Y, sin embargo, la palabra no nace de nuestro entendimiento sino en cuanto este existe en acto; a la vez que existe en acto existe en él la palabra concebida»[178].

De aquí que la palabra mental surge como el acto surge del acto, al modo como el esplendor emana de la luz[179].

Para comprender auténticamente el pensamiento de santo Tomás hay que remover de este ser en acto del entendimiento toda inadecuada representación «dualística», y rechazar toda definición del conocimiento intelectual que implique constitutivamente tal dualidad, ya sea para pensar en una acción del objeto sobre el sujeto o, a la inversa, en una acción del sujeto sobre el objeto, como si en esta acción consistiese el conocimiento intelectual.

La intelección no es en sí misma una unión entre el sujeto cognoscente y el *objeto* conocido, sino una estricta unidad por la que el cognoscente y lo conocido en acto son algo uno.

Joseph Maréchal ha expresado esto con precisión admirable:

> Coincidencia del inteligente y de lo entendido, del sujeto y del objeto en la identidad de un acto [...] la condición ontológica próxima del conocimiento como toma de conciencia no es la unión de los elementos: sujeto y objeto en un acto común, sino la unidad interna de este acto mismo.
>
> Muy lejos de oponer radicalmente sujeto y objeto en el conocimiento en general, proclama, por el contrario, la identidad total del sujeto y del objeto en la intuición perfecta de sí, tipo eminente de todo conocimiento[180].
>
> La conciencia es la presencia del acto a sí mismo: existirá siempre que el acto emerja por encima de la potencia [...] y la inmanencia del objeto consistirá en su participación, total o parcial, en el acto interno del sujeto [...] la conciencia objetiva aparece, pues, como un efecto inmediato de la inmanencia del objeto[181].

Ha expresado esto también con profundidad el filósofo español Antonio Millán Puelles que ha definido metafísicamente el conocimiento intelectual como *actus actus actum possidentis* («el acto del acto que posee el acto»)[182].

Santo Tomás había sostenido explícitamente la remoción de toda actividad transeúnte del sujeto o del objeto en la actualidad misma del conocimiento:

> Es necesario que el entendimiento exista en acto según que entiende; pero no es necesario que al entender el inteligente sea a modo de agente, lo entendido a modo de paciente; sino que el inteligente y lo entendido en cuanto de ellos se ha hecho algo uno que es el entendimiento en acto, son un único principio de este acto que es el entender [...] lo que el entender es se sigue de aquella acción o pasión como el efecto sigue a la causa. Luego, así como el cuerpo lúcido ilumina cuando hay en él actualmente luz, así el entendimiento entiende todo aquello que existe en él siendo inteligible en acto[183].

Todavía conviene subrayar dos puntos:

1. En la actividad que precede al existir en acto en nuestro entendimiento las semejanzas inteligibles impresas de las cosas sensibles, se ha de reconocer como verdadero que nuestra alma recibe el conocimiento de forma parcialmente extrínseca a partir de las cosas materiales que actúan sobre los órganos de los sentidos. Pero hay que afirmar que es el alma misma la que forma en sí las especies inteligibles de las cosas, y que la facultad intelectual no juzga de la verdad por inteligibles que estén fuera de sí misma, sino por su propia luz connatural por la que es iluminadora de las imágenes sensibles:

«El alma misma forma en sí las semejanzas de las cosas»[184].

«Sobre el sentido existe la virtud intelectiva, que juzga de la verdad no por algunos inteligibles que existan fuera de ella, sino por la luz del entendimiento agente, que hace los inteligibles»[185].

«El alma es la razón de la cognoscibilidad para las otras cosas, no como medio de conocimiento, sino en cuanto por un acto del alma son hechas inteligibles las cosas materiales»[186].

Es el alma misma la que da inteligibilidad a las esencias de las cosas materiales que constituyen su primer objeto, que sólo son en sí mismas «inteligibles en potencia» a modo de inteligibles extrínsecos[187]. La inteligibilidad en acto no se da en lo que existe en la naturaleza de las cosas materiales[188].

2. El ser inmaterial de la mente humana, que la constituye en naturaleza intelectual inteligible intrínseco, le hace radicalmente capaz en disposición habitual, para aquella autopresencia en su ser que santo Tomás definía como la subsistencia de la cosa en sí misma:

«Volver a su esencia no es otra cosa que subsistir en sí misma»[189]. Es esta la dimensión del alma cognoscente humana en la que se da proporcionalmente la semejanza de la intelección de sí mismo que define el acto puro o conocimiento divino.

En definitiva, la «intelección en sí» no puede ser definida como captadora de seres sino como «presencia del acto a sí mismo» o «subsistencia del acto en sí mismo»[190]. A esta subsistencia íntima del acto se sigue, por la comunicatividad del acto mismo[191], la manifestación y declaración del ser por la que el ente intelectual dice lo que es y lo manifiesta en su verdad.

Por esto no es en modo alguno «idealismo subjetivo» lo que lleva a santo Tomás a afirmar que la referencia del cognoscente a lo conocido, la intencionalidad de la conciencia, se sigue a la acción del cognoscente. No a una acción transeúnte sobre la cosa conocida, sino a una acción inmanente al cognoscente, en que consiste el acto mismo de conocer, cuyo término expreso queda referido a la cosa conocida: «Pues la relación de la ciencia a lo conocido se sigue de la acción del cognoscente, no de la acción de lo cognoscible»[192].

IV. Lo verdadero, manifestativo del ser

Santo Tomás, en las cuestiones *De Veritate*[193], distingue un triple significado del término «verdadero». En una acepción «fundamental», es decir, en que se nombra «verdadero» aquello en que la verdad se funda, podemos decir que verdadero es lo que es. Hablando formalmente, significando como verdadero el ente según aquello que formalmente lo constituye en la verdad, verdadero es lo adecuado a ser entendido.

Hay que tener presente la afirmación de santo Tomás según la cual mientras la entidad de la cosa precede a la razón de la verdad, el conocimiento en cuanto tal es como un efecto de la verdad misma del ente.

Esto implica que, aunque, en la acepción de la palabra se dice verdadero primeramente lo que está en el entendimiento, no por ello se afirma el pensamiento en cuanto tal como originario y fundante respecto del ente. Lo verdadero se funda sobre lo que es, y la verdad trascendental, la verdad que está en las cosas, fundamenta el conocimiento como un efecto suyo.

En un tercer significado, que santo Tomás califica como lo que se dice verdadero «a modo de efecto» consiguiente al conocimiento, verdadero significa lo que es manifestativo y declarativo del ser. *Verum est manifestativum et declarativum esse* («Ser verdadero es ser manifestativo y declarativo»).

Insistamos en que este tercer significado de la palabra verdadero es el que corresponde a la primera acepción de la que se toma el nombre: lo verdadero que está en el entendimiento, que existe en el entendimiento y no en las cosas, y que existe sólo en el entendimiento en su función judicativa que «compone y divide»[194]. En efecto, nota santo Tomás que el entendimiento, sólo cuando puede juzgar que la cosa es según la forma aprehendida, «conoce y dice lo verdadero », *turic primo cognoscit et dicit verum* («entonces primeramente conoce y dice lo verdadero»).

De modo coherente puede comparar santo Tomás la convertibilidad con el ente de lo verdadero que está en el entendimiento, con la que es propia de lo verdadero como propiedad trascendental del ente.

Mientras lo verdadero trascendental coincide entitativamente con el ente, lo verdadero en el entendimiento conviene con el ente como manifestación del mismo:

> Lo verdadero que está en las cosas se convierte con el ente según su substancia, pero lo verdadero que está en el entendimiento se convierte con el ente como lo manifestativo con lo manifestado. Pues esto es de la esencia de lo verdadero[195].

Lo verdadero en cuanto manifestativo y declarativo del ser es lo dicho por el sujeto intelectual, la palabra mental, aquel *verbum hominis quae gignitur de scientia quae manet in animo.* Por esto ha de decirse que el verbo mental es el lugar de la manifestación de la verdad del ente. Porque el decir mental sólo es en su misma naturaleza «verdadero» en cuanto conviene con lo que es y lo expresa en el lenguaje interno como lo manifestativo y declarativo del ser.

V. La palabra mental raíz de la libertad

Una «comprobación» de la naturaleza esencialmente locutiva del conocimiento intelectual podemos encontrarla en la imposibilidad de un apetito elícito sin imagen

intencional expresa y, consiguientemente, en la imposibilidad de una volición libre sin juicio expresado interiormente por el sujeto consciente.

Aristóteles distinguía el hombre de los animales que viven por las «imágenes y la memoria», afirmando que el linaje humano vive por la *«techné* y los raciocinios»[196]. No habría factividad racional, no regida por la necesidad de la naturaleza, sino normada *meta logoú,* sin palabra mental, ni tampoco podría haber deliberación sobre lo contingentemente apetecible, que hiciese posible un acto electivo en la voluntad humana, si supusiésemos un conocimiento no manifestado internamente en una intencionalidad expresa.

Decía san Agustín: «Nadie hace algo queriendo que no haya dicho primero en su corazón»[197].

Sin lenguaje mental no habría vida humana personal. Porque no podría darse aquel «conocimiento intelectual apetitivo» o «apetición raciocinativa», por el que la deliberación sobre la apetibilidad contingente de «lo que se ordena al fin» de la vida humana hace posible un acto de la voluntad no determinado por la necesidad de la naturaleza.

No habría *praxis* ni *póiesis,* es decir, ni acciones humanas ordenadas consciente y electivamente al fin humano, ni efectuaciones normadas según conceptos y no regidas por la necesidad ciega o por el mecanismo instintivo, si la conciencia humana intelectual no fuese en sí misma emanativa de un lenguaje mental imperativo sobre la vida moral y regulativo sobre la eficiencia técnica.

Santo Tomás de tal manera estaba convencido de esta intrínseca vinculación entre la voluntad libre y el lenguaje mental que, tratando del conocimiento de las divinas personas y las razones por las que nos es necesario su conocimiento, escribe:

> Hay que decir que el conocimiento de las personas divinas nos fue necesario de dos modos. De un modo, para sentir rectamente de la creación de las cosas. Pues por cuanto decimos que Dios creó todas las cosas por Su Palabra, se excluye el error de los que afirman que Dios produjo las cosas por necesidad de naturaleza[198].

VI. La palabra del hombre nexo de la sociabilidad humana

En nuestra situación contemporánea, cuando tantas veces decimos estar saturados de eslogans ideológicos y de consignas publicitarias, somos al parecer especialmente sensibles ante cualquier protesta contra la vaciedad de las palabras y contra «la socialización de la verdad»[199].

El disentimento o no conformismo contra lo establecido y contra lo institucionalmente determinado es tópicamente popular; esto nos lleva a veces a una indignación superficial y fácil contra todo lo conceptualmente enunciado o, lo que es lo mismo, contra lo que es intelectualmente pensado.

Porque las palabras vacías, las enunciaciones falaces y las argumentaciones sofísticas, sólo podrían influirnos y hacernos correr el riesgo de la falsedad en razón de su verdad aparente.

Cuando Aristóteles, en polémica con los sofistas, dice de ellos que «hablan en gracia de la palabra», señala también que en la fuerza del *logos* que es significado por el

nombre se puede encontrar el camino para la superación de su escepticismo. En definitiva, los que hablan por hablar son los que quieren aparentar ser sabios aunque no lo sean[200]. El lenguaje, que es el lugar de la verdad manifestativa, es, por lo mismo, el lugar de la privación de la verdad; y por el lenguaje se puede intentar dominar la mente de los hombres en razón precisamente de su natural destinación a expresar la realidad.

Sin lenguaje significativo, lugar propio de lo entendido por el hombre, y de los juicios sobre lo bueno y lo justo en las acciones humanas, no sería posible la humana sociedad. Aristóteles fundamentaba su tesis de la naturaleza del hombre como viviente político en el hecho de que «sólo el hombre entre los vivientes tiene palabra»[201].

La seriedad de los juicios prácticos, y de los que imperan a modo de principios los actos humanos, se apoya constitutivamente en la validez absoluta de los juicios teoréticos sobre el ser y la perfección de las cosas. Sin un conocimiento del verdadero bien humano ningún imperativo moral tendría sentido incondicionado. De ahí que la comunicatividad intelectual de lo entendido sea la condición constitutiva que hace posible la comunidad humana.

Ninguna traducción, ni ninguna constatación de la dificultad de traducir de una lengua a otra; ninguna comparación entre contextos culturales y concepciones del mundo -en la contemporaneidad o en la sucesión de las edades históricas-; ningún juicio sobre su posibilidad, o su dificultad, o incluso la incongruente afirmación de la imposibilidad radical de comprensión de lo expresado en otros ámbitos culturales, nada de esto tendría sentido alguno sino en el horizonte universalmente humano de la aptitud para ser entendida por los hombres de aquella «palabra del hombre» de que hablaba san Agustín, «que no pertenece a la lengua de nación alguna, y que precede a todos los signos por los que es significada».

La afirmación de una absoluta imposibilidad de comprensión entre los diversos modos y situaciones humanas tiene así el carácter de un *non-sense,* como cualquier otra enunciación escéptica o relativista.

Los hombres no usan las palabras sino para significar las realidades conocidas, y significadas por aquellas. Pero los hombres ni entienden, ni comunican lo que entienden, sino expresando lo entendido en aquella palabra mental.

Tiene la máxima actualidad y vigencia la argumentación por la que santo Tomás sostiene la legitimidad de que se profesen los artículos de la fe por medio de *enuntiabilia.* A la objeción de que la fe teologal no tiende a palabras, sino a las mismas realidades divinas en las que creemos, responde santo Tomás:

> Hay que decir que en el Símbolo se trata de aquellas cosas de las que la fe es en cuanto a ellas termina el acto del creyente, como aparece por el mismo modo de hablar. Pues el acto del creyente no tiene su término en el enunciable, sino en la cosa. Pues no formamos enunciables sino para que, por ellos, tengamos conocimiento de las cosas, y así como en la ciencia, así en la fe[202].

Contienen también un mensaje de actualidad vital para nuestro tiempo y para nuestra situación cultural las palabras con las que san Agustín, tratando de aquello «preconocido» que impulsa en los hombres el estudio del conocimiento del sentido de toda palabra humana, mostraba en la posibilidad de la comunicación entre los hombres

de sus contenidos pensados, la condición para que la sociedad humana no resultase más estéril que cualquier soledad.

> ¡Cuánta es la belleza de la doctrina, en la que se contienen los conocimientos de todos los signos! Y ¡cuánta utilidad hay en aquella habilidad por la que la sociedad humana comunica entre sí sus significados, para que no sea la comunidad de los hombres peor que cualquier soledad si, hablando, no pueden hacerse partícipes de sus pensamientos!
>
> A todas las almas racionales se patentiza la visión de la belleza de tal habilidad, por la que los hombres, enunciando palabras significativas, se comunican mutuamente lo que piensan[203].

---

159. Conferencia dada en Roma, en el IX Congreso de la Pontificia Academia Romana de Santo Tomás, (24 de septiembre de 1990).
160. *De veritate*, q. 4, a. 3, ad 5.
161. *De potentia,* q. 8, a. 1, in c.
162. *STh.* I, q. 13, a. 1, in c.
163. *De Trinitate,* XIV, 7, 10.
164. Ibid., XV, 10, 18.
165. Ibid., XV, 11, 20.
166. *STh.* I, q. 27, a. 1, in c.
167. Juan de Santo Tomás, *Cursus Theologicus,* IV, disp. 32, a. 4, 37.
168. Ibid., disp. 32, a. 4, 47.
169. Ibid., disp. 32, a. 5, 25.
170. Ibid., disp. 32, a. 5.
171. He estudiado este tema en mi artículo «Sobre el sentido de la revolución copernicana», incluido en *Cuestiones de Fundamentación,* PPU (Barcelona 1981), pp. 43-57.
172. Cf. *In II Metaphysicam,* n. 273.
173. *De potentia*, q. 9, a. 6, in c.
174. *CG.* IV, c. 11.
175. *De potentia*, q. 9, a. 6, in c.
176. *De veritate*, q. 6, a. 2, ad 3.
177. *De spiritualibus creatures,* q. 1, a. 9, ad 6.
178. *CG.* IV, c. 11.
179. Ibid., c. 14.
180. J. Maréchal, *Le point de départ de la métaphysique,* c. 1, 2.
181. Ibid.
182. Cf. A. Millán Puelles, *La estructura de la subjetividad,* Rialp (Madrid 1967), pp. 187 y 197-198.
183. *De veritate*, q. 8, a. 6, in c.
184. *De veritate,* q. 10, a. 6, in c.
185. *De spiritualibus creaturis,* a. 10, ad 8.
186. *De veritate,* q. 10, a. 8, ad 7.
187. Sobre la distinción entre la «inteligibilidad intrínseca» que es propia de las naturalezas intelectuales, y la «inteligibilidad extrínseca» de las cosas materiales Cf. Cayetano, *In Primam,* q. 56, a. 1.
188. Cf. *STh.* I, q. 79, a. 3, ad 3.
189. *STh.* I, q. 14, a. 2, ad 1.
190. He desarrollado este tema en mi libro *Sobre la esencia del conocimiento,* PPU (Barcelona 1987), pp. 483-518.
191. Cf. *De potentia,* q. 2, a. 1, in c.
192. *CG.* IV, c. 14.
193. *De veritate*, q. 1, a. 1, in c.
194. *STh.* I, q. 16, a. 2, in c.
195. *STh.* I, q. 16, a. 3, ad 1.
196. Aristóteles, *Metafísica,* A, c. 1, 980a, 4.
197. *De Trinitate*, IX, c. 7.
198. *STh.* I, q. 32, a. 1, ad 3.

199. «Nous voulions surtout protester une fois de plus contre... la socialisation de la vérité», H. Bergson, *La pensée et le mouvant*, 22 ed., París 1946, p. 95.
200. Cf. Aristóteles, *Metafísica,* libro Gamma, c. 5, 1009a, 20-21 y c. 2 1004b, 25-26.
201. Aristóteles, *Política,* 1, c. 1, 1253a.
202. *STh.* MI, q. 1, a. 2, ad 2.
203. *De Trinitate,* X, 1, 2.

REALISMO PENSANTE

Para santo Tomás «la palabra mental es lo primeramente y por sí entendido, ya que la cosa no se entiende sino en ella». Y sostenía que «lo entendido se comporta como algo formado por la operación del entendimiento». El realismo de santo Tomás ha de ser definido como «realismo pensante». Al decir Kant que «hasta ahora se ha creído que todo nuestro conocimiento debía regularse sobre los objetos» presuponía la generalizada representación «intuicionista»: el «ser» era conocido porque estaba puesto «ante los ojos» del entendimiento.

En un capítulo anterior traté, como una de las líneas más decisivas de la síntesis filosófica de santo Tomás, y en la que se ha producido un generalizado desconocimiento, de la naturaleza locutiva del conocimiento intelectual, a la que corresponde la caracterización de lo concebido por el acto de entender como aquello que tiene que ser reconocido «como lo propia y primeramente entendido».

Noté allí que este punto capital fue un redescubrimiento realizado en el magisterio del padre Orlandis que llevó nuestra atención a los admirables desarrollos contenidos en la obra de Juan de Santo Tomás en los presupuestos filosóficos del tratado teológico de la generación del Verbo. Desde la perspectiva del carácter locutivo del acto de entender, es posible descubrir la estructura y el dinamismo del conocimiento humano.

Realicé este estudio en un libro que fue el desarrollo de la tesis de doctorado que, orientado por el padre Orlandis, había presentado en 1952 en la Universidad de Madrid. Después de largos años de ampliación y profundización de este estudio, publiqué en Barcelona mi trabajo *Sobre la esencia del conocimiento*[204]. Este libro fue presentado el día 3 de octubre de aquel año en la Fundación Balmesiana de Barcelona por el profesor Eusebi Colomer S.I., que enseñaba en la Facultad Filosófica en Sant Cugat del Valles.

En torno a su rigurosa y orientadora presentación, y en un subsiguiente coloquio, el profesor Colomer, que había subrayado el profundo contraste entre el auténtico sistema de conocimiento de santo Tomás que se redescubría en mi obra y el modo generalizado de entender el «realismo» metafísico en su enfrentamiento antitético al «idealismo», estuvimos de acuerdo en que el auténtico sistema de santo Tomás sería mejor definido como el del *«realismo pensante».* Con esta terminología quería darse por superada la representación, secularmente vigente, del realismo como un sistema que interpreta el conocimiento como una «intuición», por parte del sujeto, del objeto entendido, que se le enfrenta como algo «patente ante los ojos».

Desde esta representación «intuicionista», subjetivista-objetivista, se formulaban entre los escolásticos objeciones a la tesis tomista de la intelección directa del universal, aprehendido en una representación intencional expresa a modo de término *in quo* del objeto inmanente, críticas como la formulada desde una perspectiva suarista: «Si la

inmaterialidad del entendimiento produce automáticamente la universalización, el individuo [...] será una ocasión, pero el universal será producto del entendimiento desprovisto de intuición intelectual. Esto es igual, o muy parecido, a lo que dijo Kant»[205].

Pero es sorprendente que, entre los tomistas, no se advirtiera que la afirmación de la intelección directa del universal en la especie expresa o «verbo mental» quedaba infundada e inexplicada si se presuponía que la formación del verbo, la locución interna e inmanente, no podía explicarse por lo que la intelección en cuanto tal es, sino sólo *per accidens*, por una indigencia en el sujeto correlativa a la distancia y desproporción al objeto.

Esta tesis de la formación del verbo mental sólo por indigencia la hallamos formulada clásicamente en autores tan representativos como Cayetano, probablemente el introductor de esta doctrina en la tradición tomista[206], o en el clásico manual de Gredt[207].

Ante las desconcertantes críticas que, aun en el campo escolástico, se hacía de la gnoseología tomista, resulta digno de pensarse el elogio que sobre la «antigua metafísica», frente al racionalismo y al empirismo occidentales, formuló Hegel en su introducción a la *Ciencia de la lógica*: «La antigua metafísica tenía un concepto del pensamiento más elevado del que se ha vuelto corriente en nuestros días. Ella partía, en efecto, de la premisa siguiente: que lo que conocemos por el pensamiento sobre las cosas y concerniente a las cosas constituye lo que ellas tienen de verdaderamente verdadero, de manera que no tomaba las cosas en su inmediación, sino en la forma del pensamiento como pensadas».

Ciertamente, en Hegel, por su vigorosa descalificación de todo inmediatismo hostil al pensamiento conceptual, se entendería excluido de lo «verdaderamente verdadero» todo lo fáctico y existencial y, desde luego, todo lo individual sensible, por no ser directamente cognoscible por conceptos. Para santo Tomás, por el contrario, «la naturaleza de cualquier cosa material no puede ser conocida completa y verdaderamente si no según que es conocida como existente en lo particular, que conocemos por los sentidos y por la imaginación. De ahí que sea necesario, para que el entendimiento entienda su objeto propio, que se vuelva a las imágenes para que contemple la naturaleza universal existente en lo particular»[208].

Pero lo pasmoso y sorprendente es que el elogio hegeliano a la antigua metafísica conviene plenamente al aristotelismo auténtico, a la doctrina de san Agustín, que habla de la «palabra del hombre» y a santo Tomás de Aquino, pero desmerecen de ella todos los tomistas que juzgaron la intencionalidad expresa formadora de conceptos y juicios como sucedáneo de la intuición del objeto ofrecido a la mirada del entendimiento, que venía a ser para ellos el *desideratum* de la realidad del conocer intelectual, entendido como una «captación del objeto por el sujeto».

El texto de Hegel es, por otra parte, una poderosa invitación a no valorar la verdad y la fuerza de un pensamiento por su contemporaneidad enfrentada al pensamiento antiguo, porque hemos visto a Hegel elogiar la «antigua metafísica» por algo que, salvo la genial excepción de Juan de Santo Tomás, había sido olvidado incluso en la escolástica tomista,

probablemente por la poderosa influencia de «vías modernas» sobre el pensar tradicional aristotélico.

Redescubrir hoy que «lo entendido se comporta como algo constituido o formado por la operación del entendimiento»[209] y que «aquel acto por el que el objeto es formado es el conocimiento: pues conociendo forma el objeto y formándolo lo entiende, porque a la vez lo forma, y es formado y lo entiende»[210] no es, pues, una concesión al planteamiento kantiano de la *Crítica de la razón pura,* una mixtificación deformadora del pensamiento tradicional, que fuese arrastrado por la fuerza de su «revolución copernicana». Cuando Kant decía: «Hasta ahora se ha creído que todo nuestro conocimiento debía regularse sobre los objetos (...) ensayemos si no se tendría más éxito en los problemas metafísicos suponiendo que los objetos deben regularse según nuestros conocimientos»[211]. Basta recordar que los textos en que nos basamos son del s. XIII y los del genial comentarista Juan de Santo Tomás son del s. XVII.

La reflexión que se impone es, más bien, la de reconocer que del planteamiento kantiano pudo resultar la ruina de la metafísica realista y la génesis del idealismo, desde luego por el vaciado del sujeto trascendental que quedó escindido del ser del hombre cognoscente porque faltaban, desde tiempo atrás, los instrumentos para comprender la pertenencia del pensamiento al ente como fundante de la objetividad ontológica del pensamiento en cuanto a «ser que revela al ente en su esencia». Quedó, así, lo «en sí» irremediablemente fuera del «sujeto puro» y el sujeto trascendental fuera de lo «en sí», en una decisiva e impensable escisión entre el pensar y el ser [212].

La tesis de la naturaleza locutiva del entendimiento y la correlativa caracterización de la palabra mental formada por el entendimiento en acto como el lugar propio de la manifestación de la verdad del ente constituyen, pues, a la vez, el núcleo de la auto-fundamentación ontológica de la metafísica y, por lo mismo, el tema central de un diálogo comprensivo, pero no ecléctico ni concesivo, entre la tradición del realismo metafísico expresada definitivamente por Aristóteles y santo Tomás de Aquino y las diversas sistematizaciones idealistas que pudieron surgir desde el malentendido profundo de la revolución copernicana de Kant. Este malentendido fue posibilitado, en definitiva, por el olvido de la realidad del ser del hombre, íntimamente poseído en la conciencia de sí mismo, y en la pérdida de la comprensión del entender en cuanto tal como ser arraigado connaturalmente en aquella subsistencia en sí de la mente y abierto infinitamente sobre la realidad del universo de los entes.

Esta autofundamentación de la metafísica y este diálogo entre la antigua metafísica y el idealismo post-kantiano, sólo son posibles si reasumimos, en el pensamiento tradicional, la autenticidad del pensamiento de santo Tomás y con ello volvemos a comprender que «lo que conocemos por el pensamiento sobre las cosas y concerniente a ellas constituye lo que las cosas tienen de verdaderamente verdadero». Esto es, si comprendemos el sistema de santo Tomás como el del «realismo pensante».

---

204. F. Canals, *Sobre la esencia del conocimiento,* PPU (Barcelona 1987).

205. J. M. Alejandro, *«Gnoseología de lo univesal en Suárez»,* n. extr. de Pensamiento en el centenario de Suárez, 1948, p. 428.

206. Cf. *In S. Th* I, q. 27, ad 3 dubium.
207. *Elementa,* o. c., nn. 462,2 y 465,3.
208. *STh.* I, q. 84, a. 7, in c.
209. *De spiritualibus creaturis,* a. 9, ad 5.
210. Juan de Santo Tomás, *Cursus Theologicus,* disp. 32, a. 5, n 5.
211. *Crítica de la razón pura B,* XVI, 33-34 y 37-40.
212. Hace años traté esto en el artículo *«Sobre el sentido de la revolución copernicana», en Convivium,* Universidad de Barcelona, nº 17-18, enero-diciembre 1964.

LA NATURALEZA AUTOCOMUNICATIVA DEL ACTO Y EL CARÁCTER LOCUTIVO DEL ENTENDER

Si no olvidamos que el ser es acto, y que es de la naturaleza del acto el que se comunique a sí mismo, comprenderemos que, para santo Tomás, la operación inmanente del entender no se distinga de la acción predicamental por ser improductiva, sino por causar o producir en la interioridad. Entender es un acto manifestativo y locutivo. La operación inmanente emana dentro de sí misma la expresión de lo que entiende. Por esto, lo entendido en el que entiende es la intención y la palabra mental.

En la pérdida de la coherencia y de la fuerza sintética del pensamiento filosófico de santo Tomás fueron factores esenciales el olvido de aquello que Domingo Báñez presentaba como «lo que los tomistas no quieren oír», es decir, que «el ser es la actualidad de todas las cosas»[213], y aquello que Cayetano constataba que había que esforzarse en «meter en la cabeza de los que filosofan»[214]: «El entender no es otra cosa que cierto ser».

La atención a los mismos textos de santo Tomás nos llevará a recuperar los caminos de su pensamiento, cuya pérdida pudo llevar al predominio, casi generalizado en la tradición tomista, del malentendido y falsa comprensión de la naturaleza del pensamiento intelectual que atribuía la formación del «verbo mental» a la indigencia del objeto, a su distancia o desproporción respecto de la facultad intelectiva. Insisto en que, a mi parecer, si se admite tal presupuesto, se cierra todo camino para exponer fundadamente cómo se relaciona el hombre al conocimiento de la verdad del ente.

Los diversos autores que, apoyándose en el carácter «sucedáneo» del concepto respecto del objeto, han llegado a conclusiones irracionalistas o agnósticas parecen más coherentes con su punto de partida que los que se han esforzado en mantener el sistema de un realismo tradicional, dando por sentado que el entendimiento no forma conceptos y enunciados conceptuales desde la plenitud de posesión de lo entendido, sino, precisamente, desde la ausencia y carencia de presencia y proporción de aquello que tiende por su naturaleza a entender.

Si pensamos el ser como acto, tendremos que admitir, con santo Tomás, que es el ser mismo, en cualquier ente, lo originante de su actividad y, con ella, de toda su eficacia y fecundidad comunicativa y causativa de efectos propios de su naturaleza. Para ello habrá que remover los prejuicios que hablan de lo entitativo como estático y de lo operativo como dinámico y fecundo, y también los que atribuyen la producción de efectos causados por un sujeto activo a las acciones predicamentales -en las que el sujeto agente tiene por correlativo un término efectuado que reciba la acción.

Probablemente, una inadecuada aplicación de aquella dicotomía entre lo estático y lo dinámico fue la que llevó, en el campo de la teología cristológica, a una interpretación del texto dogmático del Concilio VI, Constantinopolitano tercero -que, al definir la existencia en Cristo de una voluntad humana, la ponía como «sujeta a su voluntad divina omnipotente»[215] - en la que no se reconoce «una acción hegemónica del Verbo sobre la voluntad humana»[216].

Menciono esto sólo como ejemplo muy significativo del empobrecimiento que, a mi juicio, ha sido resultado de cierto desconocimiento del sentido profundo en que hemos de entender el enunciado según el cual «el obrar sigue al ser».

Podemos leer en el representativo manual de Gredt:

> Distinguimos una doble acción, la acción física o predicamental, acción transeúnte, que consiste esencialmente en la producción de un término, y la acción metafísica o inmanente, que no consiste en la producción de un término. Esta es perfección, últimamente, del agente mismo, siendo así que la acción transeúnte es, últimamente, por causa de la perfección del paciente[217].

A partir de este presupuesto, puede negarse la esencial comunicatividad del acto de entender. Dice, en efecto, el propio autor:

> No es acción física o predicamental, sino metafísica, que a veces no produce término alguno y que, cuando lo produce, no es por causa del término producido. Ahora bien, el término o especie expresa no es producida sino *per accidens,* para que se pueda ejercer, en el término producido, la acción de contemplar el objeto [...] la intelección, en cuanto producción de una palabra mental, la llamamos locución, por lo cual, la dicción o locución es el conocimiento mismo considerado en devenir, mientras ya formado el verbo o especie expresa llega a ser perfecto y completo conocimiento como contemplación del objeto[218].

En el fondo, en el olvido del carácter locutivo esencial al acto de entender, subyace el de la naturaleza propia del acto en cuanto tal y, en definitiva, el desconocimiento o la falta de atención a que «el entender no es sino cierto ser». Santo Tomás, precisamente argumentando la realidad de la procesión eterna de la Palabra de Dios, pone como premisa filosófica cierta esta tesis:

> Es de la naturaleza de cualquier acto el que se comunique a sí mismo en cuanto es posible. Por lo cual, todo agente obra según que es en acto. Y obrar no es otra cosa que comunicar aquello por lo cual el agente es en acto. El ejemplo de esta comunicación lo encontramos, congruentísimamente, en la operación del entendimiento[219].

La atribución de la comunicatividad a la naturaleza misma del acto y la inferencia, desde este principio, de tal comunicatividad a la operación intelectual parece invalidar la distinción generalizada en la escolástica tomista entre una acción transeúnte, de la que es propio causar un efecto, y la acción inmanente o metafísica, que sólo es perfección del operante, pero no ejercicio de fecundidad comunicativa.

Leamos de nuevo a santo Tomás:

> Hay una doble operación. Una es transeúnte, desde el operante a algo extrínseco. Otra es la operación que permanece en el mismo operante, y que es perfección del operante mismo: pues el entendimiento no es perfecto sino en cuanto es inteligente en acto. El primer género de operaciones es común a los vivientes y a los no vivientes. Pero el segundo género de operaciones es propio de los vivientes. Y, según uno y otro género de operaciones, hallamos en las criaturas alguna procesión. Pues decimos que lo engendrado procede del generante y que lo hecho procede del que lo hace. Pero, en cuanto al segundo género de operaciones, decimos que la palabra procede del que la dice[220].

Tratando, precisamente, de las operaciones que son propias de los vivientes, afirma santo Tomás, de la forma más inequívoca y explícita, el principio de la universalidad de la naturaleza comunicativa de los entes y de la interioridad de lo emanado por las operaciones vitales: «Según la diversidad de las naturalezas, se halla en las cosas diversos modos de emanación; y cuanto más alta es una naturaleza, tanto lo que emana de ella le es más íntimo»[221].

Aquella común afirmación «el obrar sigue al ser» pierde su sentido profundísimo en la distinción de lo entitativo y lo operativo contrapuestos como lo estático y lo dinámico. Toda operatividad, la transeúnte y predicamental, causativa de efectos extrínsecos al agente, y la inmanente y vital, emanativa de efectos tanto más íntimos cuanto más alto es el nivel de ser del viviente -no olvidemos nunca que el vivir significa un grado perfecto de ser, y es el ser de los vivientes-, se origina en la actualidad del operante que, como toda actualidad en los entes, se constituye desde el acto de ser.

Recordemos siempre que «el ser es la actualidad de todas las cosas, incluso de las mismas formas». No olvidemos tampoco que esta afirmación no implica la atribución a las formas en cuanto tales del carácter de «potencia» que se define como «capacidad de perfección» (tesis segunda de las veinticuatro tesis), ya que la forma y la esencia en cuanto tal es acto[222], aunque toda esencia creada, finita, se comporte respecto de su ser como potencia a acto, es decir, como receptiva respecto del acto entitativo que la constituye en ente.

Porque, en definitiva, y porque el ser es el «efecto propio de Dios», hemos de afirmar que «en tanto que la cosa tiene ser, es necesario que Dios esté presente a ella según que tiene ser. Porque el ser es aquello que es más íntimo a cualquier cosa, y que es profundamente inherente a todas las cosas, por ser formal respecto a todo lo que en la cosa es»[223].

Desde esta máxima intimidad, el ser es raíz de las operaciones propias de las naturalezas. Raíz de que las acciones causativas de efectos extrínsecos al agente puedan ser puestos en el ser «instrumentalmente» por la causa creada, mientras que sólo Dios mismo es el motor y causante primero de toda acción[224]. Y raíz de que, en las operaciones intelectuales en que se realiza y manifiesta la perfección del grado más perfecto de ser que es el vivir, lo íntimamente emanado por ella pueda ser expresión, por la infinitud propia del entender como acto, de lo que los entes son, y así en el lenguaje humano pueda describirse el orden entero del universo y de sus causas[225].

Si reconocemos, con santo Tomás, el ente, lo que tiene ser, como lo primeramente conocido por nosotros los hombres y advertimos que nuestro entendimiento se abre constitutivamente a la universal verdad de todo ente, comprenderemos también, con el propio santo Tomás, que pertenezca a la filosofía primera, a la metafísica o ciencia del ente en cuanto ente, su consideración[226]. Para esta temática de «ontología fundamental» es una tesis nuclear la de la «esencia del conocimiento». Sólo desde la comprensión del carácter locutivo del acto de entender se advierte la palabra mental expresada por el hombre como el elemento y lugar natural de la verdad manifestada del ente. Que esta sea la comprensión de la esencia del acto de entender que se halla, en santo Tomás, puesta

en el centro de su interpretación de la realidad de la ciencia es algo indudablemente expresado en sus obras:

> Lo entendido en cuanto entendido es necesario que exista en el que entiende [...] por lo cual, nuestro entendimiento, al entenderse a sí mismo, existe en sí no solo como idéntico a sí por su esencia, sino también como aprehendido por sí entendiendo. Pero lo entendido en el que entiende es la intención entendida y la palabra[227].
>
> Pues esto es lo primeramente y por sí entendido, aquello que el entendimiento concibe en sí mismo sobre la cosa entendida, ya sea la definición ya la enunciación o juicio[228].

Parece, pues, expresión adecuada para caracterizar el sistema de pensamiento de santo Tomás sobre el conocimiento la que propusimos hace ya algunos años, y que fue apoyada por comentaristas autorizados: la del realismo pensante.

---

213. *STh.* I, q. 3, a. 4, in c.
214. *In de anima*, III, c. 5.
215. DH *556.*
216. Cf. Bartolomé María Xiberta, *El Yo de Jesucristo*, Herder, Barcelona 1954, p. 95.
217. J. Gredt, *Elementa..., o. c.,* n. 473, 1.
218. Ibid., *n. 476.*
219. *De potentia,* q. 2, a. 1, ¡n c.
220. *De potentia,* q. 10, a. 1, in c.
221. *CG.* IV, c. 11.
222. Cf. *De spiritualibus creaturis,* a. 1, ad 1.
223. *STh.* I, q. 8, a. 1, in c.
224. Cf. Tesis veinticuatro; DH 3624.
225. *De veritate*, q. 2, in c.
226. *In Metaphysicam*, n. 273.
227. *CG.* IV, C. 11.
228. *De potentia,* q. 9, a. 5, in c.

EL DECIR MENTAL ES ACTO, NO MOVIMIENTO

El malentendido que oponía las cualidades intencionales, como la intelección, «de suyo no productivas», a las acciones predicamentales -negando a aquéllas el ser originantes de un término inmanente provenía de relacionar necesariamente la emanación de un término con la acción y pasión predicamentales y, por lo mismo, con el movimiento propio del ente móvil. Si el entender es decir mental, no es porque el entender sea movimiento físico, sino porque es acto del que emana un acto.

Con el prejuicio, fundado en el desconocimiento, de la capital tesis aristotélica de que el carácter compuesto de forma y materia de lo singular sensible no es en sí mismo inteligible -porque la materia singular y cuantificada es principio de que, en todo lo individual, existan determinaciones entre sí no conexas esencialmente, sino sobrevenidas *per accidens-,* prejuicio que hizo imposible, en la escolástica no tomista, reconocer el carácter directo de la intelección de la esencia en el concepto, otro malentendido, que penetró incluso en la escolástica tomista, hizo imposible respetar la que había sido, inequívocamente, la tesis de santo Tomás: la formación del concepto por la misma actividad de la intelección y la consiguiente caracterización del lenguaje inmanente conceptual como el elemento y lugar adecuado de la verdad del ente manifestada por el hombre.

Vimos que, en el clásico manual de Gredt, *Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae,* se caracteriza la locución mental como «conocimiento intelectual en devenir», *in fieri,* en tanto que el entender ya en acto no puede ser sino contemplación del objeto y no formación del mismo.

Desde los presupuestos de esta interpretación, la actividad intelectual locutiva, aquella cuyo término es el concepto o la enunciación conceptual, ha de ser caracterizada como «movimiento», como, en definitiva, ocurre con toda acción predicamental. Pero la intelección misma ha de ser comprendida como *cualidad en sí misma quiescente y no móvil.* Atribuir movimiento, cambio sucesivo, «acto del ente en potencia en tanto que es en potencia», a la operación intelectual formativa de conceptos y juicios no puede hacerse, queriendo ser fiel al pensamiento de santo Tomás, sin dejar de leer sus propias afirmaciones en los lugares más centrales y en sus expresiones más formales.

El verbo no se origina de nuestro entendimiento sino en cuanto este existe en acto: simultáneamente con su existir en acto, es en él el verbo concebido[229].

Siendo la palabra interior aquello que es entendido, y no existiendo esta en nosotros sino en cuanto entendemos en acto, la palabra o verbo interno requiere siempre que el entendimiento esté en su acto, que es el entender[230].

El entendimiento no puede entender sino en cuanto que ha sido ya constituido en acto por esta semejanza [se refiere a la llamada especie inteligible de la cosa] así como que nada puede obrar según que es en potencia, sino según que ha sido constituido en acto por alguna forma. Pero esta semejanza se comporta en el entender como

principio, y no como término del entender. Así pues, lo que primeramente y *per se* es lo entendido es lo que el entendimiento concibe en sí mismo sobre la cosa que entiende[231].

En las cosas corporales es necesario que lo concebido todavía no sea [...] pero la concepción y el parto del verbo inteligible no es con movimiento ni con sucesión, sino que al mismo tiempo que es parido es ya distinto y mientras es iluminado es ya iluminado, y esto se halla incluso en nuestro verbo inteligible, por lo cual mucho más habrá de competir al Verbo divino[232].

Indudablemente, pues, santo Tomás no considera la fecundidad generativa como algo ligado a la mutabilidad del ente en potencia capaz de ser actuado; por el contrario, insistentemente, afirma que el acto de entender, precisamente en su actualidad, es aquello por lo que en el inteligente se forma, entendiendo, lo concebido, que es lo entendido por antonomasia. Nada de idealismo hay en esta afirmación, por cuanto dice también que podemos hablar de lo entendido refiriéndonos a esta palabra mental y a la cosa misma por ella expresada, lo dicho por el hombre a la palabra interior por la que habla intelectualmente y a la realidad a que se refiere por medio del lenguaje[233]. Nada de idealismo, pero sí «realismo pensante».

El pensamiento es verdadero cuando piensa verdaderamente lo que es, pero la verdad de lo que es sólo puede darse expresada y manifestada en el lenguaje interior del entendimiento. La minimización, que lleva a la negación, de la connaturalidad de la exigencia de pensar la realidad en nuestro lenguaje conceptual y enunciativo, destruye la condición de posibilidad de toda ciencia y de toda legislación y también de cualquier comunicación interpersonal por este camino tan esencialmente humano del lenguaje significativo e inteligible.

Es una deformación profunda y radical del pensamiento de santo Tomás negar el carácter locutivo del entender en acto. Y a esta negación se tiende, y a ella se llega, desde un gravísimo malentendido que, al contraponer el acto de entender a cualquier movimiento o cambio, un cambio, por el que algo que es capaz de una perfección la va adquiriendo sucesivamente, tiende también, a su vez, a interpretar el acto de ser, y el acto de entender que es esencialmente cierto ser, y el vivir mismo, que es un cierto grado perfecto de ser, desde una perspectiva de *estaticidad* que no es ya aristotélica, sino «eleática».

El espléndido esfuerzo sintético del aristotelismo -del que advertía mi maestro, Ramón Orlandis, que no había dejado de lado la profunda verdad que podemos hallar no en el platonismo en su plenitud, sino sólo en lo que en Platón era escisión entre la verdad ideal y la realidad del mundo sensible, y lo que en definitiva era herencia no superada del fuerte pero desorientador mensaje de Parménides, y que comprendía que carecía de sentido reaccionar contra el inmovilismo eleático con la tesis del universal devenir heraclitiano- brilla, precisamente, en su concepto de la *energeia*, en su interpretación de la vida divina como una «intelección de la intelección».

Santo Tomás, que Brentano juzgaba ser el más profundo comentarista de Aristóteles al incorporarlo al pensamiento cristiano, lejos de empobrecerlo lo pensó en sus máximas posibilidades filosóficas. Según ellas, el entender, no ya el movimiento hacia la intelección sino el entender en acto, en su realidad y perfección vital, no ha de confundirse ciertamente con la ignorancia o el discurso en camino hacia la adquisición

de la verdad, pero sí que ha de ser entendido, por lo mismo, como manifestativo y locutivo, como fecundo principio de emanación vital de lenguaje verdadero, y con ello del que obra la apertura de la mente humana al horizonte del ente universal y al universal diálogo entre los hombres.

---

229. *CG.* IV, c. 11.
230. *De veritate*, q. 4, a. 1, ad 1.
231. *De potentia*, c. 5, in c.
232. *CG.* IV, c. 11.
233. Cf. *De veritate*, q. 4, a. 2, ad 3.

SER Y PENSAR

El malentendido de interpretar todo conocimiento como una visión del objeto entendido por el sujeto que entiende ha llevado, en la evolución histórica de la filosofía, a escisiones entre el pensar y el ser que han planteado la insoluble cuestión del puente o han reducido el ser a ser pensado. En todos estos casos se ha olvidado también, con el ser patentizado en la mismidad de la conciencia pensante, la naturaleza manifestativa de la verdad del ente del conocimiento en cuanto tal.

Para la consideración de cómo se relaciona el hombre con el conocimiento de la verdad, que, según santo Tomás, pertenece a la filosofía primera o Metafísica, precisamente porque ella contempla la universal verdad del ente[234], se nos sitúa en el centro de la cuestión la del descubrimiento del misterio de la «unidad» o mutua pertenencia entre el ser del ente y el «pensar», el acto por el que el hombre encuentra, conociendo y afirmando, la realidad de las cosas que participan del ser. Es comprensible que, en el alborear de la Metafísica, nos encontremos con la doble afirmación de Parménides «es necesario decir y pensar que el ente es» y «uno y lo mismo es el pensar y el ser».

¿Cómo podríamos tomar conciencia los hombres de que somos «cognoscentes» sin que esta conciencia implique la convicción cierta de que el conocimiento se refiere a la realidad que es? Y, correlativamente, ¿cómo podríamos hablar de la realidad de las cosas como siendo si nuestro conocimiento de las mismas no se ejercitase constitutivamente en concebirlas como entes y en afirmarlas como siendo?

Santo Tomás dice: «El ente es lo primero que cae en la concepción del entendimiento»; «lo que el entendimiento concibe como lo máximamente notorio y en lo que resuelve todos sus conceptos»[235]. Pero, en nuestra experiencia vital y en la historia de la filosofía, no nos encontramos sólo con la constatación de que formamos, en ocasiones, conceptos inadecuados y que enunciamos afirmaciones falsas, sino que, en todas las etapas del desarrollo histórico del pensar filosófico, hallamos la reiterada recaída en malentendidos y dificultades que conducen a sistematizaciones inadecuadas en las que se cierra, para el pensamiento humano, el camino de la consideración de las cosas en su verdad.

En nuestro propósito de reflexionar sobre la verdadera y poderosa síntesis filosófica contenida en la obra del Doctor Angélico, nos convendrá ahora atender, como el propio santo Tomás atiende a los contenidos erróneos de sus *videtur quod,* a una triple línea de deformaciones de la referencia del pensamiento al ser del ente que parecen haber estado presentes, tomadas a veces por muchos como supuestas evidencias, en la consideración filosófica sobre la naturaleza del conocimiento humano, y del conocimiento en cuanto

tal, y de su referencia a la realidad de los entes del universo que se ofrece a nuestra experiencia.

Tres confusiones o equívocos han perturbado las cuestiones sobre el conocimiento a lo largo de la historia:

1. La reducción del conocimiento a intuición.
2. La escisión y enfrentamiento entre el «ser» (objeto), y el «cognoscente» (sujeto).
3. El desconocimiento de la naturaleza del conocer y de la pertenencia al mismo de la actividad humana que es el «pensar»; desconocimiento que hace imposible la comprensión de la referencia del hombre a la verdad del ente y priva de sentido a toda la ciencia.

El intuicionismo enfrentado al conocimiento conceptual

Henri Bergson, en unas conferencias sobre *La percéption du charigement* pronunciadas en 1977, en la Universidad de Oxford, formulaba así el que entendía ser «el acuerdo universal» sobre el «principio de la intuición»:

> He aquí un punto sobre el cual todo el mundo estará de acuerdo: si los sentidos y la conciencia tuviesen un alcance ilimitado, si, en la doble dirección de la materia y el espíritu, la facultad de percibir fuese indefinida, no tendríamos necesidad de concebir, como no la habría de razonar. Concebir es algo que hay que soportar, cuando no nos es dado percibir[236].
>
> De este principio, en el que afirma que estarán de acuerdo todos, deduce que [no hay ni puede haber *una* filosofía [...] por el contrario, habrá tantas filosofías diferentes cuantos pensadores originales se encuentren].
>
> El espíritu científico exige que todo sea puesto en cuestión en cada momento, mientras que el lenguaje necesita estabilidad[237].
>
> Queríamos protestar, una vez más, contra la substitución de las cosas por los conceptos, y contra lo que podríamos llamar la «socialización de la verdad». Esta se imponía en las sociedades primitivas y es natural al espíritu humano, porque el espíritu humano no está destinado a la ciencia pura y menos a la filosofía[238].

Es obvio que, si aceptásemos el intuicionismo bergsoniano y el acuerdo universal que, paradójicamente, nos propone, quedaría derribado, desde sus fundamentos, todo edificio filosófico que tome por principios enunciados conceptuales y se quiera construir por el raciocinio metafísico.

La inconsistencia e interna contradicción de estas afirmaciones bergsonianas sugieren el comentario de Aristóteles, al definir lo que él llama «posiciones extrañas», en el sentido de ajenas y separadas de la filosofía auténtica.

Así como la negación del movimiento imposibilita la filosofía natural, y la del libre albedrío humano la filosofía moral, la doctrina de Bergson sobre el lenguaje destruye de raíz el sentido de todo lenguaje filosófico afirmado como verdadero.

Entre neoescolásticos tomistas, el impacto de este intuicionismo exclusivo les llevó a contraponer un pretendido intelectualismo verdadero de santo Tomás, que debía centrarse en la intuición intelectual, con el intelectualismo aristotélico, constituido sobre la primacía del concepto abstracto[239]. Pero, en la misma escolástica, aun en la tomista, se daba una tradición que suponía que la formación de conceptos y enunciados conceptuales sólo la realizaba el entendimiento humano «por indigencia del objeto», por ser este ausente o no proporcionado al entendimiento. «El término o especie expresa no

se produce sino *per accidens,* no por sí misma, sino por razón de la acción del entendimiento, para que en el término producido pueda ejercerse el conocimiento o contemplación del objeto»[240].

Esta doctrina la formuló Cayetano en su *Comentario* a *STh.* I, q. 27, en donde santo Tomás dice que «todo aquel que entiende, por lo mismo que entiende, procede algo dentro de sí que es la concepción de la cosa entendida, que proviene de la facultad intelectiva y de su noticia». La interpretación restrictiva y minimista de Cayetano generalizó, en la tradición tomista, la tesis de que el verbo mental se produce sólo *ex indigentia obiecti.*

En este punto, parece haber sido el tomismo influido, sin reconocimiento expreso de ello, por la tesis de Duns Escoto que acogió Suárez y que fue refutada por Juan de Santo Tomás, en polémica contra ambos autores. Según esta tesis, el «decir» mental, o bien es previo al entender, o se identifica con la causación del entender mismo, pero siempre de modo que conozca una cierta anterioridad del «decir» como productivo de la intelección -identificada con el verbo mental- y el entender como conocimiento de lo entendido[241].

Ciertamente, la primacía de una noticia intuitiva que recae sobre un objeto presente en su existencia y una noticia abstractiva que sólo conoce la cosa por «representación», la hallamos afirmada en Duns Escoto[242].

Pero la auténtica tradición de santo Tomás la reencontró Juan de Santo Tomás, que afirmó que la palabra mental se produce a partir de la plenitud y actualidad del conocimiento: «Procede el verbo mental de la intelección fecunda, como principio que manifiesta lo que entiende»[243]. «El entendimiento, por su misma naturaleza y perfección, es manifestativo y locutivo»[244].

Es santo Tomás mismo el que nos dice que «lo primeramente y por sí entendido es aquello que el entendimiento concibe en sí mismo sobre la cosa entendida, sea una definición sea una enunciación»[245]. Por esto, santo Tomás afirma que «lo entendido o la cosa entendida se comporta como algo constituido o formado por la operación del entender»[246].

Juan de Santo Tomás es fiel a santo Tomás cuando dice que: «el acto por el que el objeto entendido es formado es el entender, porque el entendimiento, entendiendo, forma el objeto y formándolo lo entiende, como si la vista, viendo, formase la pared, a la vez vería y formaría el objeto visto»[247].

El enfrentamiento escinde el pensar del ser o reduce el ser a ser pensado

Argumentando Suárez contra los tomistas que afirmaban el verbo mental a modo de imagen intencional expresa que suple la presencia del objeto, escribió: «El objeto, y consecuentemente todo lo que hace sus veces, precede al acto de conocer y no puede ser formado por él»[248]. Porque además, arguye, las cualidades intencionales de sí no son productivas, como es patente en la visión[249]. Suárez olvida que si, a la vista de un objeto no acompañase la formación de su imagen, no podríamos señalar, ni indicar, ni nombrar con demostrativos, porque no habría «objetos vistos». La sensación no conduciría a la percepción.

La objeción aludida piensa el ente o el «ser», las cosas reales, como enfrentadas a nosotros a modo de objeto y entiende el pensante como sujeto («entender es la captación de un objeto por un sujeto»). En esta representación inadecuada de lo que es el conocer y el entender se piensa que el objeto es agente y el sujeto es paciente. Surgen entonces las cuestiones del «puente»: ¿cómo pasar del sujeto al objeto?

En el alborear de la filosofía griega, se supuso la homogeneidad física del hombre en el cosmos para que por el agua conociésemos el agua y por la tierra, la tierra, o para que los torbellinos de átomos imprimiesen en nuestros sentidos una semejanza de las cosas de las que emanaban: algo así como la figura que está en el sello queda grabada sobre la cera. Pero toda pasividad en la explicación del conocer no puede comprender qué es el conocer, ni garantizar, en modo alguno, que la impresión recibida por el sujeto le pueda hacer conocer la realidad en su verdad.

Santo Tomás, heredándolo fidelísimamente de Aristóteles, se mueve ya a gran distancia de estas representaciones, y también se opone a otro aspecto del malentendido del intuicionismo, que es tomar lo entendido como visto y, porque nuestro concepto del ente es uno, decir que el ente es uno, y porque las esencias de las cosas sensibles son entendidas, llamarlas ideas, es decir, término de nuestra visión y minimizar la realidad de las cosas singulares materiales que no podemos así «ver»; estamos entonces en el platonismo que llaman algunos ideal-realismo, es decir, no un idealismo que impida pasar del sujeto al objeto, sino un «idealismo» que entiende las ideas como las verdaderas cosas vistas por nuestra intuición intelectual.

De aquí que el exclusivismo intuicionista, además de la vertiente «empirista», ya se detenga en las cosas externas, ya en los hechos de conciencia (psicologismo que puede llegar a la negación del ente natural reducido a su «ser percibido»), ha tenido en la historia la vertiente «ontologista», interpretación de la realidad por antonomasia de la palabra mental, pero no vista como palabra, sino como contenido entendido visto (pensemos también en la afirmación como realidad verdadera y única de los números y de las figuras).

El desconocimiento de la naturaleza del conocer imposibilita la referencia del entendimiento a la verdad del ente

Decía Aristóteles, en su *Tratado del alma:* «De algún modo, el alma es todas las cosas que son»[250]; «el acto de lo sentido y del sentido es uno y el mismo»[251]; «lo mismo es la ciencia en acto y la cosa»[252].

El cognoscente y lo conocido sólo difieren entre sí en cuanto ambos están en potencia[253] y, en la actualidad del conocimiento, no se comporta el «objeto» como agente y el «sujeto» como receptivo, sino que, en cuanto de ellos se ha hecho ya algo uno, «que es el entendimiento en acto», son «un único principio de la operación que es el entender»[254].

La naturaleza intelectual y la inteligibilidad pertenecen al ente en la medida en que su forma, que le da su esencia, no esté inmersa en la materia, que es pura potencia en el

orden de la esencia física. Leamos unos textos de santo Tomás para pensar lo que dicen y lo que presuponen e implican:

> Se puede considerar si un entendimiento está en potencia o en acto en tanto se considere en qué relación está con el ente universal: existe un entendimiento que se comporta, respecto del ente universal, como acto de todo ente, y tal es el entendimiento divino que es la esencia de Dios, en la que, original y virtualmente, preexiste todo ente como en su primera causa[255].

La afirmación de que un entendimiento se comporta como acto de todo ente tiene toda la audacia pero nada de lo erróneo de los grandes sistemas idealistas. Aquí podríamos pensar cómo se ha generado el idealismo en mentes muy geniales y en momentos cimeros de la cultura humana: quien tiene experiencia del espíritu humano cognoscente se admirará de su omniabarcante infinidad y, frente a él, las cosas de la naturaleza le parecerán secundarias y no fundamentantes, sino fundamentadas. El pensamiento parece que pueda ser originario y fundante, mientras que los contenidos de la experiencia sensible humana le parecerán, inevitablemente, algo que puede afirmarse como «puesto» por el espíritu e, incluso, su ser tenderá a reducirlo a este «ser puesto» al ser pensado por la infinita conciencia del espíritu. Habremos, así, caído en un panteísmo idealista, minimizador y destructor de la naturaleza y, con ello, también del género humano, en cuanto integrado por individuos de carne y hueso.

Pero la afirmación de que existe un entendimiento que se comporta, al ente universal, como acto de todo ente no se realiza sólo diciendo que este entendimiento es el entendimiento divino, sino diciendo que el entendimiento divino es la esencia de Dios, la esencia de Dios que en otro lugar se nos explícita que es el mismo Ser subsistente. El ente no quedará concebido como inferior al pensamiento, sino que el pensamiento, el acto de entender, será visto como identificado con el acto del ser, será en el primer origen de todo, en el que dice de Sí mismo «Yo soy El que soy», origen fontal de toda entidad y todo pensamiento finitos; la reflexión de santo Tomás recorre, por el camino de la analogía de proporcionalidad, desde la tesis de que el entender no es sino cierto ser, hasta la afirmación de la identidad formal del ser subsistente con la infinita intelección de la intelección, que ya para Aristóteles definía la esencia eterna de Dios.

> Ningún entendimiento creado puede comportarse como acto respecto de todo el ente universal, porque así sería necesario que fuese ente infinito; por lo cual, todo entendimiento creado, por lo mismo que es, no es acto de todos los inteligibles, sino que se compara a ellos como potencia a acto[256].

Advirtamos que aquí se constata la imposibilidad de la actualidad infinita en acto de un entendimiento creado, argumentando que, para que fuese así, sería necesario -contradictoriamente con su carácter de creado- que fuese *ente infinito*. Nuevamente estamos en las antípodas de todo idealismo: no podemos reducir el ente a ser pensado, sino que hay que reconocer el pensamiento del ente como constituido por el ser del pensante.

Si hallamos en Dios, arquetipo de todo conocimiento, la completa y formal identidad entre el acto de ser y el del pensar, con total remoción de dualidad entre sujeto y objeto -de manera que el primer analogado en la escala proporcional de la perfección de la intelección y de la inteligibilidad no es la captación de un objeto por un sujeto, sino la

conciencia infinita del ser subsistente- también podemos advertir que santo Tomás presenta, en forma muy consecuente con este arquetipo, la escala de las substancias intelectuales creadas que participan de la perfección de la naturaleza intelectual y de la inteligibilidad.

Las substancias separadas que llamamos ángeles, de las que dice santo Tomás que «subsisten inmaterialmente y en ser inteligible», se entienden a sí mismas por su misma esencia por un conocimiento que es verdaderamente la intuición intelectual de sí mismas; lo que Descartes atribuye gratuitamente al hombre, viene a ser lo que santo Tomás reconoce fundamentadamente en el ángel. Ahora bien, santo Tomás expresa esto de un modo en que se hace inequívoco el concepto de la constitución de la intelectualidad y de la inteligibilidad por la entidad misma, al ser la forma no recibida en una materia: «el ángel, siendo inmaterial, es cierta forma subsistente y, por esto, inteligible en acto; de lo que se sigue que, por su forma, que es su substancia, se entiende a sí mismo»[257].

Conviene atender al luminoso comentario de Cayetano, que establece una distinción muy oportuna entre el inteligible intrínseco y el extrínseco:

> Decimos que la esencia es para el mismo ángel no sólo intrínseca en ser de naturaleza, sino también en ser inteligible [...] es erróneo no discernir entre el inteligible extrínseco y el intrínseco. A la manera como el inteligente se comporta diversamente a ser él mismo y las otras cosas, así se comporta diversamente para entenderse a sí mismo y a las otras cosas. Y porque es él mismo, en un ser tal de naturaleza, que es también aquello en ser inteligible, porque aquel ser de naturaleza es inteligible en acto, de aquí que puede entenderse a sí mismo por sí mismo, y porque no es las otras cosas, ni según el ser natural ni según el inteligible, a no ser que se añada algo a su substancia, por ello hemos de afirmar que existen en él las especies de las otras cosas[258].

En coherencia con esta identidad de la substancia inmaterial con su inteligibilidad intrínseca y su naturaleza intelectual, hay que entender que la potencia intelectiva de un espíritu subsistente sin materia para entender las cosas distintas de sí mismo «fluye de su esencia inteligible en acto más formado por ella, porque más íntimamente, que por cualquier especie intencional»[259].

Ante estos comentarios que tan espléndidamente muestran la constitución de la actualidad intelectual por el ser mismo de una forma no compuesta con la materia, es tanto más sorprendente que pudiese el mismo autor justificar su interpretación desenfocada y minimalista del texto en que santo Tomás afirma, inequívocamente, la naturaleza locutiva del acto de entender alegando que los ángeles no forman verbo mental en el conocimiento de sí mismos. Esto es contrario a lo afirmado por el Doctor Angélico que dice que

> la vida intelectual de los ángeles es más perfecta que en los hombres porque su actuación no procede de algo exterior, sino que el ángel se conoce a sí mismo por sí mismo; pero, aunque su *intentio intellecta* [es decir, la especie expresa o verbo mental] le sea absolutamente intrínseca, sin embargo, no se identifica con su substancia porque no son lo mismo en él el ser y el entender[260].

Es totalmente indudable que santo Tomás reconoce en el entender angélico acerca de su esencia una palabra mental totalmente intrínseca al ángel mismo, y que difiere del Verbo divino, consubstancial al Padre que lo dice, por la identidad formal del ser y el entender divinos y la inherencia cualitativa de la intelección en los espíritus creados.

El alma humana, que por tener el ser inmaterialmente tiene naturaleza intelectual, por ser la forma que constituye el compuesto humano es totalmente potencial respecto de las cosas materiales, que son su primer objeto. De aquí que «su entendimiento es totalmente en potencia respecto de los inteligibles, en cuanto entendimiento posible, o bien es el acto de los inteligibles que se abstraen de las imágenes en cuanto entendimiento agente»[261].

Por esto, santo Tomás puede afirmar que «el entendimiento juzga de la verdad no por inteligibles que existan fuera de sí misma, sino por la luz del entendimiento agente»[262] y Juan de Santo Tomás pudo precisar que nuestra alma intelectiva no juzga de la verdad sino «trayendo las cosas a sí misma y considerando dentro de sí, no mirando fuera de sí. Y santo Tomás enseña que la realidad entendida no puede ser *ad extra* sino *ad intra*»[263].

La lejanía de las posiciones que interpretaban, según un «intuicionismo entitativo», el conocimiento humano y afirmaban como una intuición directa de lo singular material, hasta el punto que venían a identificar el objeto de la sensibilidad -que interpretaban ignorando la función constructiva de la cogitativa en la imagen de las cosas que percibimos- con el objeto directo y primero del entendimiento humano, explica que Kant pudiese estar convencido de que hasta él se había pensado por todos que «todo nuestro conocimiento debe regularse sobre los objetos» y quisiese ensayar si no se tendría «mejor éxito en los problemas metafísicos» suponiendo que los objetos deben regularse según nuestro conocimiento[264].

Más adelante dirigiremos la atención al malentendido, y el que fue su extraño resultado, que llevó a la formación del idealismo trascendental a partir de la *Crítica de la razón pura.* Kant no supo recuperar, en su reflexión sobre la conciencia del pensamiento humano, el descubrimiento del origen y fundamento de nuestros conocimientos; prejuicios empiristas y racionalistas le impidieron redescubrir, en la conciencia del yo existente y pensante, la posibilidad misma de la referencia del hombre a la verdad del ente. Todo la dimensión fenoménica respecto de lo inmanente a la experiencia y agnóstica respecto de lo trascendente a ella, se explica por el vaciado logicista de la conciencia del yo.

---

234. *In Metaphysicam,* n. 273.
235. *De veritate*, q. 1, a. 1, in c.
236. HENRI BERGSON, *La Penseé et le Mouvant,* París 1946, pp. 146-147.
237. Ibid., p. 88.
238. Ibid., p. 95.
239. Cf. Romeyer, aludiendo a Rousselot, en *Saint Tomas et notre connaissance de l'esperit humain,* París 1932, p. 43.
240. J. GREDT, *Elementa..., o. c.,* tesis 37, n.475, corolario n 3.
241. Cf. *Juan de Santo Tomás, Cursus Theologicus,* disp. 32, a. 4.
242. *Quodlibeto*, 14 y *Ordinatio,* lib. IV, d. 10, q. 8.
243. *Cursus Theologicus*, IV, disp. 32, a. 4, n 42.
244. Ibid., n 48.
245. *De potentia,* q. 9, a. 5, in c.
246. *De spiritualibus creaturis,* a. 9, ad 5.
247. *Cursus Theologicus*, IV, disp. 32, a. 5, n 5.
248. *De Anima*, libro III, c. V, n 76.

249. Ibid., n. 75.
250. *De Anima,* lib. III, c. VIII, 431b, 20-21.
251. Ibid., c. II, 426a, 15-17.
252. Ibid., c. VII, 431a, 1.
253. *CG.* I, c. 51.
254. *De veritate,* q. 8, a. 6, in c.
255. *STh.* I, q. 79, a. 2, in c.
256. STh I q. 79, a. 2, in c
257. *STh.* I, q. 56, a. 1, in c.
258. *In STh.* I, q. 56, a. 1.
259. Ibid.
260. *CG.* IV, c. 11.
261. *STh.* I, q. 87, a. 1, ad 2.
262. *De spiritualibus creaturis,* a. 10, ad 8.
263. *Cursus Theologicus,* disp. 32, a. 4, n 11.
264. *Cf. de la razón pura,* Prefacio B, XVI, 33-34, 37-40.

SER Y OPERACIÓN

La escisión y antítesis entre lo entitativo, concebido como estático, y lo operativo, concebido como dinámicof reducía la eficacia de la acción a un nivel categorial y regional. Para santo Tomás, la comunicación de sí mismo es carácter propio del acto, y la operación inmanente del viviente espiritual sólo difiere de la acción predicamental en que el término de esta es extrínseco al agente. Afirma la identidad formal de lo substancial y lo operativo en el ser divino y define la eternidad de la vida divina por la substantividad permanente de la operación misma.

Entre los obstáculos que impiden, en muchos casos, la presencia, en la mente de nuestros contemporáneos, de la síntesis doctrinal de santo Tomás de Aquino ocupan un lugar central los malentendidos terminológicos de las falsas perspectivas que, o bien empobrecen el contenido de conceptos fundamentales de la misma, o son ocasión de pretendidas incompatibilidades y antítesis entre dimensiones de la realidad que en santo Tomás son pensadas en una síntesis muy coherente y viva.

La cuestión terminológica se quiere remediar muchas veces con propuestas de abandono de términos que suenan arcaicos y anquilosados para pensar, desde una actitud pretenciosamente imaginativa, en nuevas expresiones con las que se quiere decir lo mismo de un modo adaptado a la mente de nuestros contemporáneos. A veces, se cree que se quiere decir lo mismo pero surge el problema decisivo, que es el del desconocimiento del riquísimo sentido de la terminología tradicional.

¿Quién no pensará que hay que abandonar palabras como «entelequia» o «especie inteligible»? Pero si la primera palabra parece significar ahora algo artificioso y anquilosado, esto no obedece sino a que la ignorancia del lenguaje y la ausencia de reflexión sobre los textos originales nos ha alejado del originario y admirable significado griego por el que se define la «forma substancial», lo que es acto en la línea de la substancia corpórea, el alma del hombre, como «aquello por lo que algo tiene la perfección que le corresponde por su ser».

En cuanto a «especie», término latino que sugiere la faz y el rostro de algo como «aquello que revela lo que es» -así como hablamos, en lengua catalana, de algo coherente como de algo que «té cara i ulls», que muestra, en su rostro y en su mirada, su intención y el sentido de sus actos- no tendría por qué haber sido arrinconada y empobrecida; en cuanto al adjetivo de «inteligible», califica esta misma esencia de algo en cuanto presente en la conciencia intencional, algo donde el hombre cognoscente se hace lo conocido, es uno con el universo de los objetos que entiende.

Grandes pensadores como Joseph Maréchal han afirmado sin reservas la superioridad de la terminología escolástica de santo Tomás sobre la terminología vigente en la modernidad empirista y racionalista. De los empobrecimientos resultantes en el pensar

filosófico tomarían origen las escisiones de la realidad y el pensamiento que no conseguiría superar plenamente el incomparable y genial esfuerzo kantiano, realizado en el descubrimiento de la trascendentalidad del sujeto.

En cuanto a las escisiones antitéticas o faltas de síntesis que han obstaculizado la presencia, en la cultura moderna, de la síntesis doctrinal de santo Tomás de Aquino, vamos a apuntar ahora la que se da entre lo entitativo -comprendido siempre como estático- y lo operativo -a lo que quedaría reservada toda efectividad, dinamismo y fecundidad. Para mi intento de dar a conocer aquella «desconocida» síntesis, me voy a ocupar ahora de algunas precisiones sobre el ser -*esse*- y el obrar y actuar -*operari*, *agere*.

«El obrar sigue al ser *(operari sequitur esse)».* Que este aforismo haya sido pensado casi diríamos como si el orden del ser, en sí mismo, fuese estático e inoperante puede verse incluso en argumentaciones teológicas como la de la unión hypostática entre el Verbo y la naturaleza humana de Cristo que se da en el orden del ser. De ello se deducen argumentaciones como esta: «Pues la unión con el Verbo es de orden estático[...] y deja el querer de Cristo en el plano de lo creado, no le confiere, por sí misma, la impecabilidad». El gran teólogo Bartolomé María Xiberta, polemizaba así con tales interpretaciones:

«Tal razonamiento presupone aquella manera de entender la jerarquía de los seres según la cual el ser, simplemente dicho, el ser metafísico, sería de orden estático, mientras que el orden dinámico sobrevendría como ulterior determinación de algunos seres partículares»[265], lo que anularía de raíz la doctrina sobre las procesiones trinitarias y el concepto de Creación libre como donación de ser *per modum artis*.

Con la mentalidad aquí denunciada se enlaza la limitación a la acción predicamental de la eficacia productiva del término. En cuanto a la acción inmanente u operación espiritual, carecería de aquella productividad, por lo que tendría que concebirse predicamentalmente como cualidad. Recordemos que decía Suárez que «las cualidades intencionales no son, de suyo, productivas».

Puesto que en tales perspectivas la producción de un término va ligada al «movimiento» visto como paso de la potencia al acto -ya no como «acto de lo que es en potencia en cuanto que es en potencia»- está claro que todo lo «dinámico», eficiente y causativo no se da sino en la entidad finita y móvil. La eternidad vendría a ser una permanente quietud, en contra de la definición verdaderamente tradicional, que habla de «la posesión plena de la vida sin término».

En esta etapa, quiero sólo llamar la atención del estudioso sobre tres textos de santo Tomás, ilegibles desde los prejuicios aludidos, pero cuya lectura bastaría para despertar en quien los lea el deseo de penetrar, en la forma adecuada, en el sentido de la síntesis doctrinal de santo Tomás de Aquino.

He aquí cómo demuestra santo Tomás el carácter eterno de la vida divina:

> En cualquier operación, el operante permanece, aunque a veces la operación sea transitoria sucesivamente: por lo cual, también en el movimiento, lo móvil permanece el mismo en el curso de todo el movimiento [...] pero donde la acción es el mismo agente, es necesario que allí nada sea transitorio sucesivamente, sino

simultáneo y permanente. Pero el entender y el vivir de Dios es Dios mismo [...] así, pues, en su vida no hay sucesión, sino que es toda simultánea, y por ello es eterna[266].

Si algún lector de santo Tomás, pensando ser «tradicional», vacilase sobre la identidad entre el entender divino y Dios mismo, y le costase admitir lo que insignes tomistas afirmaron: la identidad formal entre el ser subsistente y la subsistente intelección de Sí mismo, no podría encontrar sentido a esta argumentación por la que santo Tomás demuestra que la suma asimilación del hombre a Dios no puede consistir sino en una «operación»:

> Por ser la substancia de Dios su acción, la suma asimilación del hombre a Dios es según una operación. Por lo cual, la felicidad por la que el hombre se conforma máximamente a Dios, y que es el fin de la vida humana, consiste en una operación[267].

Esta argumentación exige, para respetar su sublime sentido e intención, aquella admisión de que el ser de Dios se identifica formalísimamente con aquel entenderse a sí mismo que el propio Aristóteles decía ser la vida eterna y Dios mismo.

No estamos ante concesiones a un «actualismo» desconocedor del ente en su ser y del ser del ente como el acto perfectísimo y actualidad de las mismas esencias o formas. Por lo mismo, también nos encontraremos con que, en la perfección del acto, en el *ser* en cuanto acto, encontraremos la razón de toda dinamicidad, operatividad, efectividad y fecundidad.

He aquí, finalmente, el texto de santo Tomás que aporta las certezas filosóficas que serán instrumento del carácter engendrador de la actividad intelectual divina, por la que nace eternamente el Verbo e Hijo de Dios, y del carácter donador, por Amor efusivo, de la eterna voluntad amorosa de Dios, por la que procede el Espíritu Santo de Dios Padre y de Su Hijo:

> La naturaleza de cualquier acto es que se comunique a sí mismo en cuanto le es posible; porque todo agente opera en cuanto que es en acto, y el obrar no es otra cosa sino comunicar aquello por lo que el operante es en acto. La naturaleza divina es máximamente acto[268].

El obrar sigue al ser, no como un añadido predicamental en algunos entes finitos y móviles, sino en virtud de la naturaleza comunicativa del acto en cuanto tal, que tiene su primer analogado, del que procede proporcionalmente toda generación vital y toda causación física en el universo creado, en el acto infinito y subsistente de ser, que es Dios, subsistente intelección de Sí mismo, Amor eterno subsistente, Viviente eterno.

La síntesis de santo Tomás no es síntesis de opuestos, ni superación de la insalvable oposición de la afirmación y la negación referente al mismo ente. Se elabora por la actitud de «poner junto» en los juicios conceptuales y en el lenguaje humano que los expresa lo que, en el ente en cuanto tal, ha sido puesto junto.

El enfrentamiento al monismo estático de Parménides no obliga a nadie al asentimiento al universal devenir de Heráclito. Precisamente, el aristotelismo introduce la potencia como capacidad de acto para poder afirmar, sin contradicción, que se dé «el acto de lo que es en potencia en cuanto que es en potencia», es decir, el movimiento. Que algunos llamen «movimiento» a las operaciones del espíritu, lo que santo Tomás

sabe y contra lo que no polemiza excesivamente, no significa que él piense el acto del entendimiento y el amor como constitutivamente no permanentes, como cambiantes.

Siendo fieles a santo Tomás, nunca podremos decir que «el ser es operación» y que las cosas, más que seres, son «algo que se realiza». Tampoco podremos confundir la negación del cambio o movimiento con la inercia y la quietud, que son modos de ser del ente móvil. Así, no tenemos por qué confundir la perseverancia en las convicciones y en la afirmación de la verdad con la obstinación o la testarudez del que no quiere pensar. La reflexión sobre el ser y el obrar que lleve a comprender, en la naturaleza comunicativa del acto, el fundamento y raíz de toda eficiencia y de toda fecundidad vital, respetará la verdadera doctrina sobre el ser y el obrar que atraviesa la totalidad de la obra del Angélico.

---

265. Xiberta, B.Mª, *El Yo de Jesucristo, o. c.,* p. 110.
266. *CG.* I, c. 99.
267. *STh.* I-II. q. 55, a. 2, ad 3.
268. *De potentia,* q. 2.

LA RAZÓN DE UN «EXTRAÑO RESULTADO»
CRÍTICA TOMISTA AL CRITICISMO KANTIANO

Kant quedó perplejo ante el «extraño resultado» de su descubrimiento de que «los objetos deben regirse sobre nuestro conocimiento»: agnosticismo en lo trascendente y fenomenismo en lo inmanente. Aristóteles, al decir que los modos de la predicación establecen las categorías del ente, había fundado el «realismo pensante». Kant redescubrió en la auto-conciencia la originación del entendimiento, pero sus presupuestos racionalistas vaciaron la conciencia del yo reduciéndola a una «superestructura» lógica, y generaron así la pérdida del ser en el criticismo trascendental del que surgiría el idealismo.

> Hasta aquí se ha creído que todo nuestro conocimiento debía regirse según los objetos, pero todos nuestros esfuerzos para decidir algo a *priori* sobre estos objetos por medio de conceptos, a fin de acrecentar así nuestro conocimiento, han quedado sin éxito en esta suposición. Ensayemos si no se obtendrá mejor resultado en cuestiones metafísicas suponiendo que los objetos deben regirse según nuestros conocimientos[269].

A esta formulación explícita y enérgica de la hipótesis en cuyo estudio y demostración se ocupa en su totalidad la *Crítica de la razón pura* siguen unas reflexiones muy sorprendentes que sitúan al lector reflexivo ante interrogantes que versan sobre el mismo sentido e intención de la *Crítica de la razón pura* y sobre los presupuestos inexpresados que llevan al desconcertante «fracaso» de la «tarea emprendida». Sigue diciendo Kant:

> Esta tentativa consigue el resultado deseado y promete a la Metafísica, en su primera parte, la que no se ocupa más que de los conceptos a priori, y los objetos correspondientes y conformes a ellos que pueden ser dados en la experiencia, la marcha segura de una ciencia [...] pero esta deducción de la facultad de conocer a *priori* da, para la primera parte de la Metafísica, un resultado extraño que es, al mismo tiempo, según toda apariencia, muy desventajoso para el fin de la segunda parte de esta ciencia. Este resultado no es sino la demostración de que no podemos nunca sobrepasar por el conocimiento los límites de la experiencia posible, lo que es, sin embargo, el asunto esencial de la Metafísica[270].

Extraño resultado el que nuestro conocimiento sobre las cosas que se ofrecen a nuestra experiencia no alcance a poder reconocerse como tal como alcanzando a conocerla por modo universal y necesario si no es a precio de reconocerse como no siendo «conocimiento de las cosas en sí mismas», sino sólo «como se nos muestran».

Resultado perjudicial respecto de lo «trascendente» al universo de la experiencia humana, que Kant reconoce como el «asunto esencial de la Metafísica», como conclusión de haber demostrado la imposibilidad para el entendimiento humano de traspasar más allá del objeto inmanente fenoménico. Perjudicial pero inconsistente y contradictorio, porque si no tuviésemos en nuestra conciencia de sujetos intelectuales y pensantes algún camino por el que nos fuese, de algún modo, alcanzable el sentido infinito del entender en cuanto entender, ningún hombre hubiera podido decir «solo sé

que no sé nada», ni estaría en la filosofía humana, como tema a pensar, el del carácter «potencial», limitado y finito del entendimiento humano en cuanto humano.

Que el intento kantiano de «fundamentación de la Metafísica» concluya, extraña y perjudicialmente, en el hundimiento de la Metafísica es algo de lo que habrá que encontrar la razón en la propia obra del creador del «criticismo trascendental».

Martin Heidegger, en su *Kant y el problema de la Metafísica* -en que propuso la lectura de la obra kantiana no como una «teoría del conocimiento», sino como una «ontología fundamental»- sostiene que, para Kant, el conocimiento es también, esencial y primeramente, intuición. Alude al pasaje de Kant en que habla del conocimiento divino, hipotéticamente y *ad hominem,* notando que «todo su conocimiento debe ser intuición, y no pensamiento, que, en todo caso, manifiesta limitaciones»[271].

Si reconocemos que el pensamiento profundo de Kant está regido por el principio de la intuición, nos explicaremos que una tarea concebida, al parecer, en reacción contra el empirismo de Hume concluya en la concesión de todo lo que, en aquel empirismo, hundía y privaba de sentido al conocimiento del ente en cuanto ente, del alma humana sustancial y de Dios como ente primero y primera causa del ente.

Esta hipótesis podría resultar orientativa. Lo que aquí me propongo realizar es una reflexión sobre algunos pasajes centrales de Kant en que este empirismo vivido y presupuesto se ejerce en los intentos de caracterizar aquello que el propio Kant afirma que tiene que ser el centro de atención cuando queremos investigar el origen de nuestros conocimientos:

> Si queremos investigar la razón interna de esta unión de la representación hasta el punto en que todas deben converger para recibir, finalmente, la unidad del conocimiento necesario para la experiencia posible, debemos comenzar, entonces, por la apercepción pura[272].

Kant llama «apercepción pura» a la conciencia de mí mismo como pensante. En el pasaje titulado (en la segunda edición de la *Crítica)* «De la unidad originariamente sintética de la apercepción», escribe:

> El yo pienso, o la conciencia de mi pensamiento, debe poder acompañar a todas mis representaciones; de otro modo, algo podría ser representado en mí sin poder ser pensado [...] toda diversidad de la intuición está necesariamente en relación con el yo pienso, en el mismo sujeto en que se halla la diversidad. Pero esta representación se da en espontaneidad, es decir, que no puede ser considerada como perteneciente a la sensibilidad. La llamo «apercepción pura para distinguirla de la empírica[273].

Y, en una nota añadida a aquel pasaje, afirma: «La unidad sintética de la apercepción es el punto culminante al que se debe referir toda operación intelectual, incluso toda lógica, y toda filosofía trascendental. Es más, *esta facultad es el entendimiento mismo*»[274]**.**

La audaz identificación de la apercepción pura con el entendimiento en un contexto en que va a decir Kant

> la unidad de la conciencia es lo único que forma la relación de las representaciones a objetos y, por consiguiente, su valor objetivo; es lo que hace que las representaciones lleguen a ser conocimientos y sobre lo que descansa la posibilidad misma del entendimiento[275].

Podría hacernos pensar, erróneamente por desgracia, que Kant había redescubierto la conciencia que un sujeto intelectual tiene de sí mismo, aquella «memoria de sí mismo» en acto que santo Tomás recibió de san Agustín, como la raíz y origen fundante del entendimiento como facultad de conocimiento de objetos. Si pensáramos en esta línea, recordaríamos que también San Agustín expresa la dificultad de distinguir en la mente humana la memoria de la inteligencia, aquella por la que entendemos las cosas con un acto de pensamiento que forma en nuestra conciencia la palabra mental en que expresamos la esencia de lo entendido.

Tendremos que reconocer, no obstante, que Kant-que desconocía el pensamiento de san Agustín y el vigoroso sistema en el que santo Tomás lo sintetizó con la doctrina aristotélica sobre el conocimiento humano- no acertó, en sus esfuerzos por precisar su pensamiento, ni a definir la pertenencia de la apercepción pura al *ser* del espíritu pensante humano ni a liberarse de los malentendidos simultáneos y correlativos del intuicionismo empirista de Hume ni del intuicionismo racionalista cartesiano.

Kant se enfrenta a Descartes, que afirmaba la intuición intelectual de la sustancia pensante en el *cogito.* El hecho de que existo, que percibo siempre que pienso, lo interpretó Descartes como una evidencia eidética y esencial, contra la que Kant ironizaba diciendo que «Descartes hubiera tenido que reconocer el carácter de "ente necesario" a todo ente pensante». Pero, en su crítica a Descartes, quedó lejos de las precisiones que formularía nuestro Jaime Balmes al distinguir la verdad de hecho de la existencia del yo del pensamiento esencial sobre la naturaleza del alma.

En la polémica kantiana contra Descartes, se puede advertir que, en la negación de la intuición intelectual en la *res cogitans,* se contenía también para Kant la negación de la *cognitio de anima secundum quod habet esse in tali individuo* -de carácter perceptivo e inmediato, pero no propiamente intuitivo- que santo Tomás distinguía claramente de la intelección de la esencia del alma -esta de carácter discursivo y originándose en la reflexión sobre la naturaleza de las especies inteligibles presentes en el hombre como principio de conocimiento de las naturalezas de las cosas sensibles.

Descartes atribuía al hombre lo que santo Tomás afirma en las substancias separadas o ángeles. Kant, que negaba esto con razón, no acertaba a reconocer aquella experiencia existencial que acompaña a todo acto de conocer objetivo y que, como veremos en entregas posteriores, es, para santo Tomás, el lugar connatural de la luz inteligible que, en la conciencia humana, ilumina las imágenes sensibles para formar, a partir de ellas, aquellas «especies inteligibles». Es estremecedora la lectura de otra nota de Kant sobre el texto que, en la segunda edición de la *Crítica*, trata de los «Paralogismos de la razón pura», es decir, discute la validez especulativa de los conocimientos racionales sobre el alma humana. Vamos a leer íntegramente esta nota, en la que se percibe una reflexión realizada durante años:

> El yo pienso es, como se ha dicho, una proposición empírica, y contiene la proposición yo existo. Pero yo no puedo decir: todo lo que piensa existe; pues, entonces, la propiedad de pensar haría de todos los seres que la poseen entes necesarios. Por consiguiente, mi existencia no puede ser concluida de la proposición yo pienso, como Descartes lo ha creído (puesto que, en otro caso, la mayor «todo lo que piensa, existe» debería preceder, pero mi existencia es idéntica al cogito. Esta proposición expresa una intuición empírica indeterminada, es

decir, una percepción (y, por consiguiente, muestra que ya la sensación, que pertenece a la sensibilidad, sirve de fundamento a esta proposición enunciativa de la existencia; pero precede a la experiencia, que debe determinar el objeto de la percepción en relación con el tiempo por medio de las categorías. La existencia ya no es aquí una categoría que se refiera, no a un objeto indeterminado dado, sino a un objeto del que se tiene un concepto y del que se quiere saber si existe o no; del que se quiere saber también si existe o no fuera de este concepto.

Recordemos el sentido en que sostuvo Kant que «la existencia no es un predicado real», es decir, que no es un carácter a añadir a los que constituyen la definición de una realidad. Aquí, Kant da a la existencia un significado heterogéneo con el desarrollado al tratar del sistema de las categorías.

Desde el principio de sus planteamientos, Kant había dicho que los objetos son dados a una facultad intuitiva sensible, mientras que, por el entendimiento, son pensados. La sensibilidad es receptiva y el entendimiento es espontáneo. Pero aquí nos habla de que la existencia del yo es algo real dado, para añadir que es dado al pensamiento en general.

Una percepción indeterminada no significa aquí sino algo real que es dado [...] por consiguiente, no como fenómeno, ni como cosa en sí (noú- menon), sino como algo que en la cosa existe y que, en la proposición «yo pienso», es designado como tal, pues hay que notar que, si he llamado a la proposición «yo pienso» una proposición empírica, no he querido decir, por ello, que el «yo» sea, en esta proposición, una representación empírica. Es, más bien, una representación intelectual, porque pertenece al pensamiento en general. Pero, sin una representación empírica que da materia al pensamiento, el acto «yo pienso» no tendría lugar y lo empírico no es sino la condición de la aplicación o del uso de la facultad intelectual pura[276].

Mientras que, en el párrafo veinticinco y en la correspondiente nota, se ha partido de la afirmación de que el «yo pienso» es un acto de la espontaneidad y no una intuición empírica del yo fenoménico, pero se terminaba sumergiendo la misma conciencia del yo bajo lo fenoménico, Kant comienza aquí por afirmar el carácter empírico de la proposición «yo pienso» para afirmar después su anterioridad a la experiencia, presentar la existencia «dada al pensamiento en general» como algo real existente inmediatamente conocido como tal, y acabar matizando y propiamente corrigiendo la tesis del carácter empírico del «yo pienso» para poner en la experiencia sólo una condición del uso de la facultad intelectual pura, a la que se da el mismo yo pensante como real y existente.

Al decir Kant que «el yo pienso precede a la experiencia» está descubriendo el caracter «trascendental» de esta experiencia existencial del yo. Podríamos pensar que estaba dándose cuenta de que «la mente, antes de abstraer de las imágenes, tiene una noticia habitual de sí misma, por la que es capaz de percibirse en su ser», como afirma santo Tomás[277]. Diríase también que, puesto que la mente humana se percibe existir al pensar algo en acto[278], también Kant podría haber visto que la capacidad que por sí misma tiene la mente, por su esencia, antes de recibir de las imágenes, para esta percepción de sí misma, le da aquella «luz» habitual que santo Tomás afirmaba en la mente humana siguiendo a Aristóteles y a la que llamó «entendimiento agente».

Pero, al estar alejadísimo este cuadro de conceptos desprestigiado e incomprensible en la modernidad filosófica, era imposible para Kant llevar a plenitud el hallazgo de la trascendentalidad del yo cognoscente, afirmando de nuevo el tradicional «precognito» de la trascendentalidad del hombre, individual, concreto y existente.

Nicolás Berdiaeff notó que la [teoría del conocimiento derivada de Kant sustituye el problema del hombre y de su posibilidad de conocer el ser por el problema de la conciencia trascendental, por el problema del sujeto gnoseológico [...] cuando, en realidad, la cuestión fundamental del conocimiento es la de la relación que media entre la conciencia trascendental o sujeto gnoseológico y el hombre, la persona humana viva y concreta][279].

Parece que hay que concluir la ausencia, en el pensamiento kantiano, del preciso cuadro de conceptos que había elaborado santo Tomás, y que, desde siglos, se había perdido en los mismos intuicionismos escolásticos y en las corrientes modernas que conocemos con los nombres de empirismo y racionalismo.

Kant no llegó a comprender el acto de conciencia como posesión del yo en su ser, sino que vaciló entre las opuestas dimensiones de una interpretación empírica o fenoménica, atribuida al sentido interno bajo la forma del tiempo, o la representación formada por la espontaneidad activa del pensamiento, interpretando sólo la conciencia como el acto de pensamiento por el que me pienso a mí mismo.

El predominio del entendimiento como conocedor de objetos sobre su dimensión de posesión íntima del yo en acto invalidó el reconocimiento de la naturaleza intelectual, íntima y no objetiva, de la conciencia del yo en su ser. Quedó, de nuevo, sin resolver, a pesar de su luminosa crítica al *cogito* cartesiano, la interna conexión entre la conciencia del yo existente y el conocimiento intelectual objetivo, que había dado un sentido verdadero a la doble afirmación de la apercepción pura como la base orginaria del entendimiento o como el entendimiento mismo.

Desarrollé esta crítica tomista al criticismo trascendental kantiano en mi obra *Sobre la esencia del conocimiento.* En la presentación de la misma, el profesor Eusebio Colomer, tan reconocido como competente historiador de la filosofía, escribió:

Canals pone, decididamente, en el «haber» de Kant la fundamentación de la universalidad y necesidad del conocimiento intelectual en el carácter activo del sujeto y, en conexión con esto, la afirmación capital de la autoconciencia como condición última de posibilidad del conocimiento de objetos, subrayando, no obstante, como «debe» gravoso, la escisión de la conciencia entre un yo puro, consciente de su existencia -mas sólo a modo de un sujeto lógico-trascendental del conocimiento- y un yo empírico, que sólo se conoce a sí mismo en su cara fenoménica y no según su realidad en sí o nouménica. Kant, entonces, fue incapaz de reconocer la *autocionciencia* como *autoposesión del yo según su ser,* enraizada constitutivamente en la sustancia espiritual de la mente. Y es exactamente aquí en donde estaba en juego el éxito o el fracaso de su crítica. En último término, es en este desconocimiento del ser de la mente en donde hay que situar la raíz del fenomenismo, esto es, de la sustitución de la unidad clásica de conocimiento y ser por la unidad de conocimiento y apariencia

Hay que reconocer que Canals toca aquí el punto más crítico del kantismo: la existencia del yo trascendental es dada, efectivamente, en la autoconciencia como algo real y no como puro fenómeno. Se trata de una existencia muy diferente de la que Kant atribuye a los objetos de la experiencia [...] en última instancia, es sobre este sujeto «trascendental» pero bien «real», presente y actuando en todo hombre, en cada sujeto «empírico», en el que se apoya y aguanta su obra entera. Canals tiene razón: todo depende de aquí. La afirmación o la negación de la *subsistencia en sí de la mente* y de la *mente individual* es el lugar decisivo en donde se cruzan los caminos que conducen, respectivamente, a santo Tomás y a Kant, y podríamos también añadir a Hegel[280].

Kant, heredero de los malentendidos «intuicionistas» del empirismo y del racionalismo, se sentía también íntimamente inclinado a tomar como «descubrimientos» los que hubieran podido ser «redescubrimientos». Estaba ajeno a su horizonte cultural el reflexionar sobre el hecho de que, en el aristotelismo, los modos de predicación son el criterio para establecer la división del ente en sus categorías: «De tantas maneras como

el ente es dicho, de tantas se significa que algo es y, por esto, las divisiones del ente serán predicamentos, porque se distinguen según el distinto modo de predicación»[281] o que santo Tomás hubiese afirmado que «lo entendido se comporta como algo constituido y formado por el acto de entender»[282].

Pero la razón última y profunda del vaciado logicista del yo trascendental, que Kant convirtió en un «ente de razón» constituido por la referencia al objeto de un sujeto reducido a relación de conocimiento, está en que era incapaz de descubrir el acto de ser por el que subsiste el hombre personal, y en el que santo Tomás hacía consistir nada menos que aquella «vuelta sobre sí mismo» que no es sino la subsistencia en sí misma. No pudiendo pensar el ser como acto -lo que, según Báñez, ni siquiera los tomistas querían oír-, tampoco pudo comprender el conocer sensible e intelectual como «cierto ser», tal como se esforzaba Cayetano en «meter en la cabeza de los que filosofan». Totalmente ajena a su horizonte la naturaleza comunicativa del acto, no podía reencontrar la naturaleza locutiva del acto intelectual, aquella por la que la palabra expresada por el hombre es el «elemento» y lugar natural de la manifestación de la verdad del ente.

Al estudioso que atienda a estas sugerencias le ofrezco, en el siguiente envío, un estudio sobre el entendimiento agente en el que podrá encontrar textos explícitos de la afirmación, por santo Tomás, de la trascendentalidad del hombre, por la que su pensamiento tiene el interno destino de manifestar el ente en su verdad.

---

269. B 16, 33-37.
270. B 18, 30-33; 19, 15-25.
271. B 71.
272. A 116.
273. B 132.
274. B 134.
275. B 137.
276. B 422-424.
277. *De veritate,* q. 10, a. 8, ad 1
278. *De veritate,* q. 10, a. 12, ad 7.
279. Nicolás Berdiaeff *La destinación del hombre,* José Janés Editor, Barcelona, 1947
280. Colomer, Eusebi, *«Entorn del llibre de Francesc Canals Vidal Sobre la esencia del conocimiento»,* en *Espíritu. Cuadernos del Instituto filosófico de Balmesiana,* vol. XXXVII. Barcelona, enero-junio 1988, pp. 83-88.
281. Cf. *In Metaphysicam,* n. 890.
282. *De spiritualibus creaturis,* a. 9, ad 5.

LA LUZ DEL ENTENDIMIENTO AGENTE EN LA ONTOLOGÍA DEL CONOCIMIENTO DE SANTO TOMÁS DE AQUINO [283]

I. Introducción y presupuestos

> *Para santo Tomás «nuestro entendimiento no juzga de la verdad por inteligibles que existan fuera del alma, sino por la luz, que es el entendimiento agente, que hace los inteligibles».*

El equilibrado edificio de la síntesis gnoseológica tomista tiene su clave de bóveda en la doctrina, objeto de secular polémica, del «entendimiento agente». Por la «luz del entendimiento agente», en efecto, se explica el carácter directo y connatural de la aprehensión del ente y de los primeros principios que en el ente se fundan, abstraídos del dato sensible; y por los cuales conoce el hombre las «quiddidades» de las cosas y juzga de éstas «según lo que son». La gnoseología tomista queda, así, centrada, frente a todo empirismo (y también frente a todo intuicionismo platónico), en la afirmación del *carácter espontáneo e intrínseco de la operación intelectual:*

> La virtud intelectiva juzga acerca de la verdad, no por algunas cosas inteligibles existentes fuera del alma, sino por la luz del entendimiento agente que hace los inteligibles[284].

La importancia central de esta doctrina pasó inadvertida, con frecuencia, por haber sido propuesta tan sólo en el plano de una concepción «física» de la realidad del conocimiento, a saber: considerando la «especie» inteligible en tanto que *«accidente» inherente* al entendimiento potencial, y argumentando entonces la necesidad de la acción *eficiente* del «entendimiento agente» por la imposibilidad de que un agente orgánico, como la imagen sensible, actúe sobre una facultad espiritual: «lo incorpóreo no puede ser alterado por lo corpóreo»[285].

Este planteo de la cuestión, peligrosamente sugerido por la misma terminología usada, es una base demasiado estrecha para que se edifique sobre ella una doctrina vigorosa de la intelección. Con una atención exclusiva a los problemas de la «eficiencia natural» y de la «inherencia entitativa» de los factores del conocimiento, se dejaban en olvido, en realidad, las cuestiones fundamentales: la consideración del *conocimiento en cuanto tal,* y de las «especies» inteligibles en *su ser representativo o* «intencional», especificativo de la capacidad del alma para «llegar a ser todas las cosas».

«Toda la fantasmagoría de las especies inteligibles y del entendimiento agente», como se dijo en una polémica célebre[286], ofrecía blanco entonces a la objeción de constituir una innecesaria multiplicación de entidades, y la actividad misma de «hacer los inteligibles» aparecía a modo de una eficiencia mecánica: su carácter «vital» e inmanente era desconocido u olvidado.

En nuestro trabajo de hoy, sin embargo, deberemos prescindir casi por completo de tales problemas, para ocupamos de la *definición* y fundamentación del *«entendimiento agente»* en el plano de la *«ontología del conocimiento»* de santo Tomás, presidida por aquella tesis que Cayetano formuló diciendo que el «conocer» no es, en su razón propia, sino cierto «ser»: *«Sentir y entender no son nada más que cierto ser»*[287].

Los presupuestos de la doctrina tomista del «Entendimiento agente»

La argumentación por la cual santo Tomás concluye la existencia de una «virtud por parte del entendimiento que hace los inteligibles»[288], es de naturaleza rigurosamente gnoseológica. En efecto: las premisas que llevan a la afirmación de la existencia del entendimiento agente son: 1.° La potencialidad del entendimiento, que es en su origen «como una tablilla en blanco»; y 2.° No, primordialmente, su impasibilidad ante un agente orgánico, *sino la no existencia de inteligibles en acto,* ni en las cosas sensibles, ni en las imágenes que las representan. Así, dice, por ejemplo, revisando las doctrinas de Platón y Aristóteles:

> De acuerdo con la opinión de Platón no había ninguna necesidad de poner un entendimiento agente *para hacerlos inteligibles en acto* [...] pues Platón afirmó que las formas de las cosas naturales subsistían sin materia y que, por consiguiente, eran inteligibles, dado que es por el hecho de ser inmaterial que algo es inteligible [...] Pero como Aristóteles no afirmó que las formas de las cosas naturales subsistieran sin materia (y las formas que están en una materia no son inteligibles en acto), se seguía que las *naturalezas, o formas, de las cosas sensibles, que entendemos, no son inteligibles en acto* [...] Luego es necesario afirmar alguna virtud por parte del entendimiento que haga las cosas inteligibles en acto [...] *y esta es la necesidad de afirmar el entendimiento agente*[289].

Santo Tomás se plantea la objeción según la cual sería innecesario afirmar la existencia de un agente distinto de la imagen para explicar la recepción inmaterial de la «especie»; bastaría, para ello, la inmaterialidad misma del entendimiento.

Esta objeción, que luego se hará clásica, cobra su fuerza en un planteo del problema en la línea del «modo entitativo de inherencia» de la «especie» inteligible en el entendimiento a que antes hemos aludido. Pues bien, santo Tomás zanja la cuestión, no precisamente recordando la impasibilidad del espíritu ante un agente orgánico, sino, más radicalmente, *negando la existencia de un inteligible en acto* en la cosa sensible y en la imagen misma:

> Supuesto un agente, bien sucede que su semejanza sea recibida de diversas maneras en recipientes diversos, de acuerdo con sus diversas disposiciones. *Mas si no preexiste ningún agente,* la disposición del recipiente no hará nada. *Ahora bien, lo inteligible en acto no es algo existente entre las cosas de la naturaleza,* tratándose de la naturaleza de las cosas sensibles, que no subsisten fuera de la materia.[290].

Con sólo lo dicho, se ve ya la posibilidad -históricamente realizada- de que, al amparo de una misma terminología, se defiendan concepciones sobre el «entendimiento agente» de una significación completamente distinta en cada caso. La doctrina se alejará de la concepción tomista: 1.° Si se afirma la existencia de unidades actualmente inteligibles, ya separadas, ya en las cosas mismas, pero *con inteligibilidad actual anterior a* la abstracción intelectual. 2.° Si se adopta la posición (no considerada por santo Tomás, fiel

a la doctrina de que la inmaterialidad es el constitutivo de la inteligibilidad) que presenta el singular material como inteligible en sí mismo y objeto directo de la intelección[291].

La actividad y la naturaleza del «entendimiento agente»

Se afirma, pues, que existe el «entendimiento agente» (o más propiamente «factivo») para «hacer» los inteligibles en acto. Y su relación con la potencia intelectual («entendimiento posible») es análoga a la de la «causa factiva» con respecto a la materia en que opera: «como el arte es a la materia»[292].

Sin embargo, al atribuir a la mente humana esta «virtud activa por parte del entendimiento», principio intrínseco de actuación de su propia potencia intelectual, no se afirma que su sola actividad baste para formar los inteligibles. La doctrina del entendimiento agente de ningún modo se confunde con cierto «innatismo», ya que el entendimiento agente no causa las «especies» en el entendimiento posible, sino «por las imágenes hechas por él inteligibles en acto»[293]. Esta acción sobre las imágenes es concebida como una «iluminación», y el propio entendimiento agente «como una luz» inteligible y espiritual: «luz del entendimiento agente», la *luz que el entendimiento agente es.*

«De estos secretos hablamos en cuanto podemos», dice Cayetano. Apoyados en la metáfora, de profundo sentido metafísico, de la luz, podemos seguirle en su interpretación simple y genial. La iluminación es la actividad misma de la luz presente. Si el efecto «formal» de la luz en lo diáfano es hacerlo, por su presencia misma, luminoso, tiene también, sin embargo, un efecto «objetivo» en los cuerpos puestos en continuidad con lo diáfano iluminado: hacer aparecer «lo visible», es decir, el color.

Esta concepción de lo que sea la luz y la iluminación en el orden natural, es transpuesta al orden inteligible[294]. En las imágenes sensibles, «a las que tiene connaturalmente dirigida su mirada el entendimiento humano»[295], la iluminación del entendimiento agente produce el efecto «objetivo» de hacer aparecer, no «todo lo que en ellas hay», sino lo intelectualmente «visible», a saber: la naturaleza o *quiddidad*; «de modo que esta iluminación es abstractiva, porque hace aparecer en la imagen sensible lo que la cosa es, prescindiendo de sus condiciones materiales individuantes»[296]. Según esto: «El mismo entendimiento agente es la luz con que resplandece objetivamente la imagen según la quiddidad que en ella hay»[297].

Prevengamos, sin embargo, un posible equívoco. Si se dice que la imagen es «hecha inteligible» por la luz del entendimiento agente, no es porque en su singularidad (representativa de condiciones materiales individuantes) pueda ser partícipe de la inteligibilidad en acto: lo que la luz inteligible hace actual es lo «visible» por el entendimiento. Pues, ni este puede tener por objeto lo inesencial, ni puede la luz inteligible hacer aparecer sino lo que es capaz de ser iluminado por ella. Los principios individuantes quedan «invisibles» en sí mismos porque son incapaces de participar de esta luz. La imagen es «inteligible en potencia» sólo en cuanto representativa de un individuo *de tal naturaleza;* naturaleza que la luz inteligible puede revelar.

Superando ya toda metáfora, santo Tomás nos da una rigurosa definición de esta luz que es el entendimiento agente: es, en efecto, *«el acto de los inteligibles»* por los que el hombre entiende: *«La luz del entendimiento agente que es el acto de los mismos inteligibles»*[298].

La tesis de una «luz inteligible, connatural a nuestra alma», «la luz misma de nuestra alma»[299] no tendría sentido de olvidarse que lo que por ella se afirma es que: *el alma intelectiva humana tiene por su esencia, no sólo la potencia o capacidad intelectual, sino también la virtud activa que hace todas las cosas «en el ser inteligible» proporcionado a ella.* En consecuencia, sólo impropiamente se caracteriza al entendimiento agente cuando se dice que es una «potencia» o «facultad» distinta del entendimiento posible; debe decirse, en realidad, que es una «virtud» causativa o factiva (que, según Aristóteles, «por su esencia es acto») que se refiere al entendimiento posible como el «acto» a la «potencia».

Lo expuesto aquí, puede resumirse en un texto decisivo y explícito de santo Tomás:

> La esencia del ángel es *como acto en el género de los inteligibles [...] mas no el entendimiento humano,* que, *o se halla totalmente en potencia* respecto de los inteligibles, como entendimiento posible, *o es acto de los inteligibles que se abstraen de las imágenes* como entendimiento agente[300].

II. Proposición del problema. La connaturalidad de la «luz del entendimiento agente» a la mente humana

> *Esta virtud activa, formadora de los inteligibles en la conciencia pensante humana, le pertenece a la mente porque ella es inteligible en acto, es decir; en su mismo ser; recibido en una forma sin materia, es habitualmente capaz de auto-percibirse como existente.*

Dice santo Tomás:

> Al comparar nuestra mente con las cosas sensibles que hay fuera del alma, hallamos que se encuentra con ellas en una doble relación: Una, como la del acto respecto de la potencia, a saber, en cuanto que las cosas fuera del alma son inteligibles en potencia. *Pero la mente misma es inteligible en acto; y según esto se afirma en ella el entendimiento agente que hace los inteligibles en acto.* La otra, como la de la potencia respecto al acto, en cuanto que *en nuestra mente las formas de las cosas determinadas están sólo en potencia,* mientras que en las cosas fuera del alma están en acto; y según esto se afirma en nuestra mente el entendimiento posible, al que compete recibir las formas abstraídas de las cosas sensibles, hechas inteligibles en acto por la luz del entendimiento agente.[301]

El sentido de este texto es difícil. ¿Cómo se concilia, en efecto, la razón alegada de la presencia connatural en la mente de la luz del entendimiento agente, a saber: que la mente misma es inteligible en acto, con la doctrina constante según la cual el alma humana no es sino pura potencia y como «materia prima» en el orden inteligible?

Antes de entrar en la investigación del problema convendrá atender a otros lugares paralelos, cuya interpretación ofrece una dificultad análoga. Así, en el lugar ya citado de la *Contra Gentes:*

> Pues el alma intelectual tiene en acto algo respecto a lo cual la imagen está en potencia, y está en potencia respecto a algo que en las imágenes se halla en acto. *Pues la substancia del alma humana tiene una inmaterialidad, por la cual tiene naturaleza intelectual* [...] El alma intelectiva misma se queda *en potencia*

> *respecto a las semejanzas determinadas de las cosas* cognoscibles por nosotros, que son las naturalezas de las cosas sensibles. Y es verdad que las imágenes nos presentan esas naturalezas determinadas de las cosas sensibles, pero sin haber alcanzado aun el ser inteligible [...] Así pues, tienen la inteligibilidad en potencia, pero la determinación de la semejanza de las cosas en acto. Lo contrario sucedía en el alma intelectiva. Pues en el alma intelectiva hay una virtud activa sobre las imágenes, que las hace inteligibles en acto; y esta potencia del alma se denomina entendimiento agente[302].

También este pasaje parece de difícil comprensión. Se afirma que en el alma humana hay en acto la inmaterialidad y la naturaleza intelectual, y que las imágenes están en potencia para participar, no ciertamente de la intelectualidad, sino del «ser inteligible». Y se concluye que el alma tiene virtud para elevar las imágenes al ser inteligible, porque posee, no precisamente la naturaleza intelectual a que antes se había aludido, sino la «inteligibilidad en acto», que se considera implícitamente afirmada con aquélla.

En un tercer pasaje (esta vez de la *Suma Teológica)* se plantea la cuestión de cómo puede radicar en la esencia del alma el entendimiento agente «que por su esencia es acto», siendo así que el modo de ser del alma funda precisamente la potencialidad del entendimiento posible. A esta dificultad responde santo Tomás:

> El alma intelectual *es ciertamente inmaterial en acto*, pero *está en potencia respecto a las especies determinadas de las cosas.* En cambio, las imágenes, a la inversa: son ciertamente semejanzas actuales de algunas especies, pero son inmateriales en potencia. Por lo cual nada impide que una y la misma alma, en cuanto es inmaterial en acto, tenga cierta virtud por la cual haga cosas inmateriales en acto abstrayendo de las condiciones individuales de la materia (virtud que se llama entendimiento agente) y otra virtud receptiva de tales especies, que se llama entendimieno posible, en cuanto está en potencia para con tales especies[303].

Como en el texto anterior, también en éste, por la equivalencia que se supone entre lo actualmente inmaterial y lo actualmente inteligible, se afirma de nuevo *la actual inteligibilidad de la mente.*

Si se considera el aspecto potencial del alma intelectiva, vemos continuamente afirmado que esta potencialidad se contiene en la línea de la *especificación del entender;* el alma recibe de las cosas materiales y de las imágenes las determinaciones formales o contenidos que la constituyen en la semejanza actual con la naturaleza del objeto sensible. Pero el *«ser en acto»* de la «especie» inteligible, el *principio de actuación* del entendimiento, se atribuye, en cambio, al entendimiento agente, o, por mejor decir, *consiste* en aquella *luz connatural al alma que es el acto de los inteligibles.*

Resumiendo: la mente humana, desprovista de todo «inteligible en acto o de *toda* forma determinada», posee en sí connaturalmente el *«acto de los inteligibles* abstraídos de las imágenes». La presencia *intrínseca y connatural* de este acto se funda en que la mente es *intelectual e inteligible en acto.*

Las dificultades surgen nuevamente, sin embargo, cuando se examina esta fundamentación. Según la gnoseología de santo Tomás, en efecto, 1.) si la mente fuese en su misma substancia *«inteligible en acto»,* se actuaría intrínsecamente para el conocimiento intuitivo y connatural de sí misma, lo que excluiría la recepción de formas «abstraídas» de lo sensible: «Si el alma conociera por sí misma lo que ella misma es, esto sería una evidencia y por consiguiente un conocimiento primario y principio del conocimiento de las demás cosas»[304]. 2.) Pero también resultaría problemático un intento

de fundar la connaturalidad del «entendimiento agente» en la *naturaleza intelectual* del alma; pues su entendimiento, por radicar en una forma unida a la materia, es puramente potencial. Nuestra alma, afirma con frecuencia santo Tomás, «tiene el último lugar en el género de los seres intelectuales, como la materia primera en el género de los sensibles»[305].

Por la vía de la *intelectualidad* del alma vamos a parar a la misma conclusión, parece, a que antes hemos llegado por la vía de la *inteligibilidad.*

La tesis del entendimiento agente podría plantearse, sin embargo, en otro contexto, a saber: no en el de una gnoseología aristotélica, sino en el de una metafísica descendente de tipo ejemplarista y agustiniano. Desde este ángulo de consideración, el entendimiento agente es concebido como una participación, *por parte de la mente humana, de una luz que es reflejo y efecto* de la Luz subsistente, del Sol inteligible, fuente de todo ser y de toda inteligibilidad. O se dirá que el hombre, que ocupa el último lugar entre las inteligencias, participa en lo sumo de su naturaleza de aquello que caracteriza el orden superior en la «Escala de los seres», a saber: *la posesión connatural del principio de su actualidad inteligible.*

Este recurso, sin embargo, no bastaría para una caracterización y fundamentación ontológica del «la luz del entendimiento agente» fiel al pensamiento de santo Tomás. Pues lo que habría que explicar en este caso, sería justamente por qué el alma intelectiva, humana participa connaturalmente, *por su mismo modo de ser*; de aquella luz inteligible.

Tal investigación nos exigirá el recurso a los más fundamentales principios de la ontología del conocimiento que profesa santo Tomás.

III. Núcleo de la respuesta: «el ser es la actualidad de todas las formas...»

> *«La comprensión del ser como acto y perfección de todas las cosas» posibilita la del entender como «cierto ser» que, por lo mismo, es infinito en su naturaleza, lo que da razón de la infinidad intencional del cognoscente humano en la doble línea de la sensibilidad y del conocimiento intelectual.*

En su comentario a la Primera parte de la *Suma Teológica* dice el célebre tomista Domingo Báñez:

> Aunque el ser recibido en una esencia compuesta de principios esenciales sea especificado por éstos, sin embargo, por el hecho de ser especificado no recibe ninguna perfección, sino que más bien se rebaja y desciende a un ser relativo, por cuanto ser hombre o ser ángel no es una perfección en sentido simple.
>
> *Y esto es lo que frecuentísimamente clama santo Tomás, y los tomistas no quieren oír: que el* ser *es la actualidad de todas las formas o naturalezas,* y que en ninguna cosa se encuentra a modo de recipiente o perfectible, sino a modo de recibido y perfeccionante de aquello en que es recibido; mientras que él, por el mismo hecho de ser recibido, se rebaja y, por así decir, se imperfecciona[306].

Venida de parte de tan característico representante de la Escuela, es esta una protesta sorprendente. Porque esto que santo Tomás clama frecuentísimamente, y que en su tiempo parecía a Báñez que no quería ser oído por sus discípulos, *es el verdadero núcleo de su síntesis metafísica,* y lo que da sentido, por ejemplo, a la célebre tesis de la «distinción real» de esencia y existencia. Mas, si esto es así, no es de extrañar, entonces,

que sólo a la luz del concepto de ente, como participante del «ser» («ser» que es acto y perfección, nunca recipiente y perfectible, y siempre perfectivo y recibido) adquiera, asimismo, su sentido la ontología del conocimiento de santo Tomás. Nada de cuanto en la *Escala de los seres* se nos presenta como constituyendo un grado de perfección, puede ser entendido en su propia razón de ser, si se le concibe como incluido en alguno de los modos del ente predicamental. Ni la vida, ni la «naturaleza cognoscente», ni la «naturaleza intelectual», pueden ser adecuadamente concebidas por «diferencias» genéricas o específicas, como determinaciones de la substancia. Se trata de «grados» en la más y más perfecta participación del «ser».

«Vivir es cierto ser perfecto». Por lo mismo, a esta perfección que es el vivir no se añade el conocer y el entender como algo extrínseco o sobrevenido. La vida es plena y perfecta en los seres cognoscentes y plena y sumamente perfecta en los seres inteligentes. Porque el «ser» (inferior e imperfectamente participado en todo ente de naturaleza no intelectual) sólo en el inteligente, y en la medida en que está en acto su vida intelectiva (es decir: en la medida en que es por *sí mismo actualmente inteligente),* es poseído en plenitud.

Sólo en cuanto *de algún modo no es,* carece un ente de la plenitud y perfección del «ser», que de suyo es preeminente e inclusiva de toda vida y de toda intelección en acto. «Así como toda nobleza y perfección se halla en una cosa en tanto que es, igualmente todo defecto se halla en una cosa en tanto que de alguna manera no es»[307]. Y así, aquello que sólo «es», y no vive, ni conoce ni entiende, no es deficiente por la imperfección del «ser» en sí mismo, sino porque lo participa de un modo particular e imperfectísimo[308].

«Entender no es otra cosa que cierto ser»

«Ahí tienes claramente -escribe Cayetano- lo que me esfuerzo en exponer a las mentes de los que filosofan, a saber, que *sentir y entender no son otra cosa* que cierto ser»[309].

La dificultad que encontraba en su tiempo Cayetano para hacer comprender a los filósofos el principio central de la doctrina de santo Tomás sobre el conocimiento, tiene una relación íntima de efecto a causa con aquel «no querer oír» que lamentaba más tarde Báñez. En nuestros días, sin embargo, muchos elementos ambientales podrían invitarnos a esta voluntad de oír, y nos ponen desde luego en condiciones de comprender, con aquella afirmación nuclear de la metafísica tomista, también el principio clave de su ontología del conocimiento.

Ciertamente, que el conocer es, en el hombre, algo «inherente», a modo de accidente, en su substancia. Como todo accidente, no le constituye en su esencia, sino que le da sólo una determinación particular. Por «ser blanco», según el ejemplo tradicional, el hombre no es, ni «ente» ni «hombre», sino tan sólo y precisamente «blanco». Del mismo modo parece que, por el hecho de «entender», el hombre se hace únicamente esto, es decir: «inteligente», o sea, que entiende con tal acto, aquí y ahora, tal objeto. La operación inmanente es una «cualidad», una realidad predicamental que da «tal» ser «accidental» al hombre.

Si esto es así, parece que debemos afirmar, en consecuencia, que, «entitativamente» considerado, el «acto» de conocimiento, lo mismo que cuantos elementos se requieren en el sujeto para que se produzca, son otros tantos accidentes inherentes al hombre, que le dan un determinado y particular «ser accidental». Podemos observar, de paso, que no deja de ser explicable la irritación que producía en muchos el ver que, después de distinguir la substancia del alma de cada una de sus facultades, se distinguía también, para cada acto de entender, la «especie impresa» del acto mismo, y ambos de la «especie expresa» o «verbo mental», y se afirmaba que cada una de estas formas accidentales da al sujeto un nuevo «acto» de ser. ¡Parece, en efecto, que no podría concebirse una más extraña, innecesaria e inacabable multiplicación de entidades!

Tal dificultad, sin embargo, no se podía plantear sino por falta de atención a lo que es el conocer y el entender en cuanto tales. Porque, si es cierto que el acto de entender y cuantos elementos requiere en el sujeto son accidentes en la substancia del hombre, esto es así (como afirma repetida y explícitamente santo Tomás) porque de otro modo *el inteligente se identificaría en su infinitud con el mismo Acto puro y subsistente de ser.*

De otro modo: la distinción entre el «entender» y el «ser» substancial y específico en todo ente intelectual creado, debe afirmarse porque «el entender, *considerado según su razón propia,* es absolutamente infinito»[310].

Considerado el entender según su infinitud por la que se refiere al ente universal y lo revela al hombre, es claro que la pregunta sobre *lo que el entender en cuanto tal es,* constituye una cuestión ontológica y no meramente psicológica. ¿Cómo, por el entendimiento, podríamos enfrentarnos con lo que «es», si no fuese el entender en sí mismo «un cierto ser»? El entender, en efecto, trasciende, no sólo sus condiciones subjetivas, sus circunstancias temporales y locales, sino todos sus contenidos formales y especificativos. La suprema actualidad cuya participación se atribuye a toda realidad al designarla como «ente», y por la que se ilumina cualquier esencia, es el «ser», el «acto» de suyo infinito y siempre perfectivo. Y la referencia del entender al ente en cuanto tal, desbordando toda limitación y especificación en su ámbito objetivo, se explica porque el entender es, de suyo, reflejo y participación de la infinita perfección y nobleza del Acto.

La ontología del conocimiento no considera, pues, al entender en su «ser entitativo» (es decir, según que es -por algo extrínseco a su razón propia y exigido por la potencialidad del sujeto finito- un «accidente» de dicho sujeto), *sino que lo considera «en el género de los inteligibles», como perfección intencional, como «acto» que identifica el sujeto y el objeto y hace infinito al inteligente.*

Si nos elevamos a este más alto orden de cosas -escribe Cayetano- empezaremos a sospechar «de qué modo el entendimiento que procede de la potencia al acto, no procede sino hacia la perfección de su propio ser, y de qué modo el entender no es otra cosa que su ser, y la especie, la forma según la cual aquel ser es»[311].

En un sentido rigurosamente ontológico -considerando el entender en cuanto tal- dice santo Tomás:

> Así como el ser sigue a la forma, así el entender sigue a la especie inteligible[312]. El entender se compara con el entendimiento como el ser con la esencia[313].

En el género de lo inteligible, *el entender es el «ser»* («actualidad de toda forma o naturaleza»), *que es «el acto de los inteligibles».* En consecuencia -notémoslo bien- cuando santo Tomás afirma que: *«El entendimiento humano* o bien es totalmente en potencia respecto de los inteligibles... o bien *es acto de los inteligibles* que se abstraen de las imágenes»[314], junto con una «potencia» intelectiva *está atribuyendo al alma*, en realidad, *una «intelección» -«entender»- «acto de los inteligibles»; el «ser» inteligible* que si bien sigue a la especie en cuanto es especificado por ella, es la actualidad de la especie misma; *no causado* en la mente, sino *poseído connaturalmente por ella con anterioridad a* toda recepción o abstracción de las imágenes.

El problema que nos ocupa en el presente trabajo, a saber: explicar el sentido de los textos en que se da razón de la connaturalidad de la luz del entendimiento agente a la mente humana por su actual intelectualidad e inteligibilidad, *revierte, en definitiva, en aclarar la definición* de esta «luz del entendimiento agente connatural a nuestra alma» que por su esencia es acto; de este «entender» connatural a la mente por su esencia, «factivo» de los inteligibles, «iluminador» y «abstractivo» de la esencia inteligible de las cosas sensibles.

Continuemos atendiendo, para ello, a las tesis centrales de la ontología del conocimiento que profesa santo Tomás.

El «ser» intencional inteligible

El «ser» en que el «entender» consiste, es -para santo Tomás- como el remedio a la imperfección, a la deficiencia de actualidad y de nobleza, que a cualquier realidad creada impone el modo limitado y «rebajado» en que participa el «ser»:

> La perfección de cualquier cosa, considerada en sí misma, es imperfecta [...] Por lo cual, *para que haya algún remedio a dicha imperfección, se da otro modo de perfección en las cosas creadas,* según el cual la perfección que es propia de una cosa se encuentra en otra cosa; y esta es la perfección del cognoscente en cuanto es cognoscente, puesto que algo es conocido por un cognoscente en tanto que de algún modo lo conocido mismo está en el cognoscente. Y por esto se dice que el alma es en cierto modo todas las cosas, pues es apta para conocerlas todas[315].

Para comprender cómo este modo de perfección que es el «ser intencional inteligible» remedia la finitud específica del ser entitativo y enriquece al cognoscente con «lo otro», debemos señalar los puntos fundamentales de esta doctrina:

1. En primer lugar, que el «ser inteligible» por el que la substancia intelectual supera los límites de su naturaleza específica, es distinto del «ser natural» tan sólo *por la limitación misma de éste,* esto es: por la imperfección y defecto de «ser» de la substancia intelectual creada, en la línea de su actualidad entitativa.

En cambio, «como Dios es enteramente inmune de toda potencialidad, se sigue que es máximamente cognoscitivo y máximamente cognoscible, de manera que su naturaleza *en tanto que tiene ser realmente,* en tanto le compete la razón de cognoscibilidad»[316].

El «ser entitativo, o natural» y el «ser inteligible» convienen entre sí de tal modo que, si ascendemos a la consideración de su actualidad perfecta -así en el género de los entes

como en el género de los inteligibles-, debemos concluir afirmando la formalísima identidad entre el Acto puro de ser y el Entender infinito o subsistente.

2. En segundo lugar, el carácter de «accidente» que el entender -considerado en el orden entitativo- tiene en toda substancia intelectual finita, sería incorrectamente concebido si se pensara que la perfección intencional inteligible «sobreviene» *accidit* a la naturaleza como algo extrínseco, no arraigado ni exigido por el mismo modo de ser de la substancia intelectual. Por el contrario: la aptitud para participar de este «ser» infinito que es el «entender» está constituida por algo que *define nada menos que el grado supremo de perfección en la «Escala de los seres».*

El conocimiento existe en el cognoscente «según la medida del cognoscente», es decir: según su «ser» conmensurado al sujeto que lo participa. Al decir Cayetano que: «el entendimiento que procede de la potencia al acto, no procede sino hacia la perfección de su propio ser»[317], afirma, en realidad, que *el «inteligente»* avanza hacia la actualidad y perfección que le compete por su naturalezá misma, en la medida en que se actúa su potencia intelectual. Porque el entendimiento, en cuanto potencial, no es sino la capacidad del sujeto inteligente para participar de la perfección inteligible haciéndose todas las cosas. Si el entendimiento se distingue de la substancia a modo de «facultad», es porque de suyo se ordena a la participación del «ser» infinito que es el «entender», mientras que el «ser natural» de la substancia, en cambio, está limitado y rebajado por sus determinaciones específicas e individuales. Y si el entendimiento dice razón de «potencia» en su ordenación al ámbito infinito del ser, este defecto de actualidad inteligible se constituye por la limitación y finitud del sujeto en la línea del ser entitativo.

En definitiva: en la *Escala de los seres* la intelectualidad no es nunca un «accidente» o capacidad sobrevenida a la naturaleza del sujeto intelectual, ni tampoco una determinación genérica o específica, sino la aptitud para recibir y la ordenación a poseer, *como desarrollo y enriquecimiento de su ser,* la actualidad inteligible.

Desde este punto de vista es como debe interpretarse la tesis característica y central de la «ontología del conocimiento» tomista, según la cual *la inmaterialidad de la forma es la razón, constitutiva de la naturaleza cognoscente e intelectual;* tesis que conviene ahora proponer y considerar.

IV. Ontología de la naturaleza intelectual

> *Porque las formas, determinantes de la naturaleza de las cosas finitas, sólo se coartan por su recepción en la materia, lo inmaterial es, por sí mismo, inteligible, lo que le da aptitud para tener en sí las formas de lo otro. La naturaleza intelectual constituye a un ente en «inteligible intrínseco», en el que pueden ser presentes las formas de lo otro, a modo de «inteligibles extrínsecos».*
>
> *«El entendimiento entiende lo que en él existe como inteligible en acto». Por ascenso analógico alcanzamos a afirmar como inteligible en acto puro la subsistente intelección de la intelección, que es el mismo Ser subsistente.*

Inmaterialidad e intelectualidad

Escribe santo Tomás en la *Suma Teológica:*

> Los cognoscentes se distinguen de los no cognoscentes en lo siguiente: que los no cognoscentes no tienen más que su propia forma, mientras que el cognoscente es *por naturaleza apto* para tener también la forma de otra cosa. Ya que la especie de lo conocido se halla en el cognoscente. De manera que es manifiesto que la naturaleza de una cosa no cognoscente es más restringida y limitada. En cambio la naturaleza de las cosas cognoscentes tiene una mayor amplitud y extensión. Por eso dice el Filósofo que «el alma es en cierto modo todas las cosas».
>
> *Ahora bien, la restricción de las formas se da por la materia.* Por esto hemos dicho más arriba que las formas, en cuanto que son más inmateriales, alcanzan más una cierta infinitud. Queda claro, pues, que *la inmaterialidad de alguna cosa es la razón de que sea cognoscitiva, y conforme al modo de inmaterialidad se da el modo del conocimiento*[318].

La inmaterialidad perfecta constituye la intelectualidad, es decir, el grado supremo y perfecto de vida y de ser. Porque la materia, como pura potencia que es[319], restringe la naturaleza misma de las cosas en cuya constitución entra como principio esencial. La naturaleza de las cosas inmateriales es, por el contrario, más amplia, porque la forma, cuanto es más inmaterial, más y más se acerca a cierta infinitud.

Podría parecer que este texto plantea una nueva dificultad. Hemos visto, en efecto, que la inherencia, a modo de accidente, del acto de entender, debe afirmarse en razón del carácter finito de toda naturaleza creada, la cual no podría tener como acto substancial el entender, que es de suyo infinito. ¿Cómo hablar, pues, ahora de cierta «infinitud» de la naturaleza inmaterial, que excluiría, al parecer, la necesidad de la inherencia accidental de su perfección inteligible?

Sería este, sin embargo, un seudoproblema. La substancia inmaterial finita es, por su misma finitud, potencial en orden a su perfección inteligible. Esta potencialidad exige la inherencia, a modo de «accidentes entitativos», de los principios formales por los que se hace «otra» y trasciende su propia finitud. Pero *el conocer en cuanto tal no consiste en aquella inherencia, sino en la identificación entre el cognoscente y lo conocido.* El alma cognoscente «se hace todas las cosas» y su misma naturaleza se enriquece infinitamente por ello con una perfección a la cual su inmaterialidad entitativa la ordena intrínsecamente, porque la inherencia de las formas de las otras cosas sólo puede ser especificativa de la asimilación consciente de lo otro como otro, en cuanto la substancia tenga, en su misma naturaleza, la misteriosa «transparencia» que denominamos intelectualidad; constituida, ontológicamente, por la inmaterialidad misma de la forma.

La tesis de que la inmaterialidad *constituye* la intelectualidad, implica, en definitiva: 1. la enérgica reducción del «entender» en cuanto tal al orden del «ser» como acto y perfección, de suyo infinitos, del «ente»; 2. la caracterización de la naturaleza intelectual como la constitutiva aptitud del «ente» inmaterial para aquella más alta participación del «ser», que es justamente el «entender». En otras palabras: *la naturaleza intelectual no es sino la naturaleza infinita del ente al participar el «ser» con independencia de la materia.*

Inmaterialidad e inteligibilidad

Pero la inmaterialidad constituye también la inteligibilidad: «Algo es inteligible en acto por el hecho de ser inmaterial»[320]. La inteligibilidad, en efecto, no es sino la «perfección de la cosa», en cuanto, existiendo en ella, en un «ente», es naturalmente apta para existir a un tiempo en «otro», a saber, en el entendimiento: «En cuanto que la perfección existente de una cosa es naturalmente apta para existir en otro»[321].

Lo inteligible es «lo que es» el ente, el ente según su «esencia» o «razón», no «según el ser determinado que tenía en *aquella* cosa»[322], sino como «razón absoluta de la cosa, sin concreción»[323]. El entendimiento, dice Aristóteles, es receptivo de lo inteligible y de la esencia. Santo Tomás profesa la misma doctrina[324].

Supuesto ahora que la materia es un principio pasivo que concreta el «ser» a determinaciones «accidentales» extrínsecas a la esencia, la tesis de que la inmaterialidad constituye a un tiempo la naturaleza intelectual y la inteligibilidad de un ente, es perfectamente congruente con la doctrina de lo que es el entendimiento y su objeto, a saber: lo universal. Porque lo universal no es inteligible en cuanto «universal», es decir, por su referencia a una pluralidad de sujetos, sino por ser «inmaterial», es decir, en cuanto, por su abstracción de los principios materiales individuantes, su contenido es el «uno por sí» -la «esencia»- de aquello de lo cual se predica.

Naturaleza intelectual e inteligibilidad intrínseca

«Toda substancia inmaterial [...] tiene una naturaleza intelectual»[325].

«Algo es inteligible en acto por el hecho de ser inmaterial»[326].

Por razón de método, y como provisionalmente, hemos considerado por separado estas tesis características de la ontología tomista del conocimiento. Nada, sin embargo, sería más radicalmente opuesto al pensamiento de santo Tomás que una concepción que supusiera la dualidad y distinción entre lo inteligente y lo inteligible como constitutivos de la intelección.

La inmaterialidad, de tal manera constituye la naturaleza intelectual y la inteligibilidad, que *una substancia subsistente y perfecta «en el ser inmaterial» es por su esencia actualmente intelectiva e inteligible:* se entiende a sí misma por sí misma.

Para santo Tomás no pueden existir «inteligibles subsistentes», esencias realmente separadas de la materia, que no sean también substancias intelectuales, siempre en acto de entender su propia esencia. «El ángel, al ser inmaterial, es cierta forma subsistente y por ello inteligible en acto. Se sigue, por lo tanto, que se entiende a sí mismo por su forma, que es su substancia»[327].

Comentando esta doctrina, distingue Cayetano entre el «inteligible intrínseco» y el «extrínseco»:

> Nosotros decimos que la esencia le es intrínseca al mismo ángel no sólo en el ser de naturaleza, sino también en el ser inteligible [...] la causa de error es no discernir entre el inteligible extrínseco y el intrínseco. De la misma manera que el inteligente se ha de modo diverso respecto a ser él mismo y a ser las otras cosas, así se ha también de modo diverso respecto a entenderse a sí mismo y a las otras cosas. Y por esto, como es lo mismo en tal ser de naturaleza que lo que es también en el ser inteligible, ya que ese ser de naturaleza es inteligible en acto, por esto es capaz de entenderse a sí mismo por sí mismo. Pero como no es las otras cosas, ni según el ser

natural ni según el ser inteligible, a no ser que se le añada algo, por eso es necesario poner las especies de las otras cosas[328].

Sin entrar en un estudio más detenido del conocimiento angélico (que, sin embargo, convendrá tener con frecuencia presente, como punto de referencia, a lo largo de este trabajo), atendamos a dos aspectos de importancia decisiva en la investigación que nos ocupa.

1. En la naturaleza intelectual de una substancia subsistente y perfecta «en el ser inmaterial» no se da, en el conocimiento que tiene de sí misma por sí misma, distinción ni dualidad alguna entre el entendimiento y lo inteligible; en cuanto a este conocimiento, su entendimiento es actual por su misma intrínseca inteligibilidad, puesto que la intelectualidad y la inteligibilidad, según sus razones propias, no se distinguen sino en la medida de su respectiva potencialidad.

En cambio, como ordenado a la participación universal de la forma o esencia del ente, el entendimiento angélico es potencial, en la medida de la finitud de su esencia.

2. Una substancia inmaterial tiene tal «ser de naturaleza» que es asimismo «ser inteligible»; y es claro que, precisamente en la medida en que se identifican por su ser inmaterial la perfección entitativa y la perfección inteligible, una substancia es actualmente inteligente e inteligible «por esencia». Santo Tomás afirma esta identidad real, precisamente al establecer la diferencia entre el «ser» y el «entender» en todo espíritu creado[329].

«El inteligible en acto es el entendimiento en acto»

Algunos textos parecen presentar la intelectualidad como una «receptividad» con respecto a lo inteligible [330]. Desde este punto de vista, el entendimiento sería comparado al inteligible como lo potencial y perfectible respecto a lo actual y perfectivo, al modo como, en el género de las «cosas» sensibles, se compara la materia a la forma.

Para no desfigurar en este punto, central en toda gnoseología, el pensamiento de santo Tomás, convendrá precisar dos extremos:

1. *En cuanto el entendimiento y lo inteligible son entre* sí *distintos,* se comparan entre sí, de tal manera que la intelectualidad significa la «perfectibilidad» inmaterial de una substancia, naturalmente ordenada a recibir en sí las formas o esencias de «lo otro» en una referencia al ente en cuanto tal. La inteligibilidad, por el contrario, significa la «perfectividad inmaterial» del ente[331].

2. Pero el entendimiento y lo inteligible a él proporcionado *no se distinguen entre sí sino en cuanto ambos están en potencia:* «Lo inteligible en acto es el entendimiento en acto. En cuanto que lo inteligible se distingue del entendimiento, en cambio, están ambos en potencia»[332].

La intelectualidad es el grado supremo y perfecto de vida y de ser, la infinitud de la «forma» o «naturaleza» del ente; su razón propia es la referencia «manifestativa» al ente universal, no su potencialidad respecto de él. La verdad, perfección del entendimiento, es una relación universal del ente a sí mismo *que sigue a la operación* propia del ente perfecto, es decir, dotado de naturaleza intelectual.

Notemos, a este respecto, que si antes ha afirmado santo Tomás la primacía de lo inteligible y entendido, es decir, del ente según su «esencia», sobre el entendimiento, y que la «verdad», relación del cognoscente a la cosa conocida, «se funda en el ente», afirmará ahora, recíprocamente, que «la relación de la ciencia con lo escible *es consiguiente a la acción* del que sabe»[333].

Por esto el entendimiento no es actual, no «existe en acto» como entendimiento, sino en cuanto «unificado» con lo inteligible: «El entendimiento entiende todo lo que es inteligible en acto en él»[334].

El «inteligible en acto puro»

Santo Tomás, siguiendo a Aristóteles, concibe la Inteligibilidad en Acto puro, como formalmente idéntica con la plenitud de perfección del «Ser subsistente». Juan de Santo Tomás lo expresa profundamente al decir:

> Dios es el primer inteligible a modo de acto puro, y por ello en una consideración intrínseca y formalmente, es su intelección, que es la última perfección y el acto del mismo inteligible; y así, en la línea inteligible, cuando es acto puro, coinciden formalmente el objeto y el acto de entender[335].

Atendiendo a este argumento, encontramos que en él se concluye la identidad entre el objeto y el acto de entender a partir de la tesis que *la intelección es la perfección y acto de lo inteligible como tal;* es decir, se atribuye en grado infinito al primer «inteligible» aquello que en todo inteligible dice razón de acto y perfección, y en que consiste su «ser en acto». Ahora bien: este argumento concluye afirmando la perfectísima identidad entre el sujeto y el objeto, caracterizando el primer analogado en el orden del ser inteligible como una Conciencia infinita, plenamente íntima, en que la inteligibilidad intrínseca del «Ser subsistente» se identifica formalísimamente con la actualidad perfecta del Entendimiento, cuya substancia es su mismo entender.

La gnoseología de santo Tomás, coherente con su enérgica afirmación de la primacía del acto, sería incompatible con toda tendencia que quisiera atribuirla, en cambio, a lo «subjetivo» en cuanto tal. Pues para él la intelectualidad, grado supremo del ser, sólo es «subjetiva», y ordenada a la posesión de lo otro como otro, en la medida de su potencialidad. Por esto, una divinización del entendimiento como sujeto merecería por parte de santo Tomás una repulsa semejante a la que le mereció la tesis de quien «estultísimamente afirmó» que Dios era la «materia prima»: en uno y otro caso, en efecto, se divinizaría la infinitud de una pura potencialidad.

Pero, por lo mismo que la perfección infinita excluye del entendimiento todo carácter «receptivo» y «potencial», excluye igualmente, en su constitutiva referencia al ente universal, la trascendencia de este con respecto al mismo inteligente; y es incompatible, *a fortiori*, con todo carácter material, extrínseco e impersonal del objeto entendido.

Ahora bien: establecer, en el orden gnoseológico la primacía del acto, no del sujeto, no es otra cosa que establecer la primacía del Espíritu, íntimo y subsistente en sí:

> Se encuentra pues un entendimiento que se ha respecto del ente universal como acto de la totalidad del ente, y tal es el entendimiento divino, que es la esencia de Dios, en la cual original y virtualmente preexiste el ente entero como en su primera Causa[336].

Pero este entendimiento divino no es «subjetivo», ni, en consecuencia, la realidad que es su objeto, a saber, el «Ente infinito», no es «trascendente» a Él: «Si, pues, lo entendido por Dios estuviera fuera de su entendimiento, se seguiría que su entendimiento sería en potencia»[337].

Lo entendido en acto puro y el entendimiento en acto puro, son uno, es decir: el entender infinito y subsistente: la «Intelección» es «Intelección de la Intelección».

El «acto de los inteligibles»

Participación y reflejo de la intelección subsistente (primer inteligible a modo de acto puro), el «ser» «en el género de los inteligibles» («acto de los inteligibles mismos») es la intelección *en cuanto es acto:* «cierto ser», de suyo infinito, desarrollo y enriquecimiento connatural del ser de una substancia inmaterial.

El *entender en cuanto es acto,* es decir, no en su relación objetiva, en su intencionalidad, sino precisamente en cuanto, por la inmanencia e intimidad características de la operación vital, constituye al inteligente en la actual reflexión que es su *existir en acto como tal inteligente.*

«El entendimiento [dice santo Tomás al definir la intelectualidad como constitutiva del supremo y perfecto grado de vida] *reflexiona* sobre sí y *se puede entender a sí mismo»*[338]. «Reflexión» e «intelección» no son dos operaciones distintas, sino las dos vertientes -inmanencia e intencionalidad objetiva- del entender.

La intelección es la aprehensión de «lo que es» el ente, la posesión de un contenido esencial inteligible de suyo por cualquier entendimiento; la reflexión es aquel «conocimiento del alma según que tiene ser en tal individuo», que *«cada uno»* de los sujetos intelectuales tiene de sí mismo según un modo incomunicable de intimidad, y por el que precisamente «cada uno» es conscientemente «sí mismo». Esta percepción acompaña, radical y constitutivamente, a todo acto de entender por el que la mente está en posesión de un contenido objetivo: «en el hecho de pensar algo, percibe que ella es».

Lo inteligible es la «esencia» o «forma» del ente; lo que en él es absoluto y estable: «Con el término forma se significa lo cierto de cada cosa»[339]. Por lo mismo, en toda substancia que no es su «ser», y cuyo «ser» no es subsistente o esencial sino participado y contingente, esta percepción o conciencia de sí como existente no ofrece al sujeto intelectual un contenido objetivo e inteligible.

Podría parecer, pues, incoherente el intento de buscar en esta «reflexión» la radicación en la substancia intelectual de la luz que es «el acto de los inteligibles». Tanto más, cuanto que santo Tomás (que no podría concebir una conciencia «solipsista») afirma del modo más explícito que esta «reflexión» se da sólo en el inteligente «en acto de entender», lo que *supone su información por un «inteligible en acto»,* principio de una aprehensión objetiva bajo la razón universal de ente.

Advirtamos que santo Tomás afirma también explícitamente que aquella reflexión («vuelta hacia su esencia») se constituye *por la misma subsistencia en sí de la forma inmaterial:*

Volverse hacia la propia esencia no es otra cosa *que subsistir la cosa en sí misma.* Pues la forma, en cuanto perfecciona la materia dándole el ser, en cierto modo se derrama por ella; en cambio, *en cuanto tiene el ser en sí misma,* vuelve hacia sí[340].

Si no minimizamos el sentido de este texto, encontramos que afirma la primacía del acto que se da, «en el género de los inteligibles», en *cada una* de las substancias intelectuales, y precisamente en razón de su intimidad.

Insistamos de nuevo en que no se afirma la primacía del «sujeto» potencial; sino que tan sólo en el seno de la substancia consciente de sí, como existente que es en «ser inmaterial», se da la actual inteligibilidad de una forma; o, recíprocamente, que una forma no puede darse, en el ser inmaterial por el que es actualmente inteligile, sino como contenido del «acto» de una conciencia.

Esta plenitud y actualidad intelectual es una semejanza de la autoposesión del Acto, de la perfecta «reflexión» y «subsistencia en sí» del «Ser». En efecto: *en la intrínseca inteligibilidad por la que una «substancia separada» es como «acto en el género del ser inteligible»,* podría distinguirse un doble aspecto:

1. En cuanto *posee en sí el ser,* tiene aquella conciencia o reflexión connatural que no es sino la subsistencia de la forma en sí misma.

2. La forma es asimismo especie que informa intrínsecamente a su entendimiento, para la intelección objetiva de sí.

Ahora bien: esta actual perfectividad inmaterial, especificativa del entendimiento para la aprehensión objetiva de su esencia, es decir, «bajo razón de ente y de verdadero», compete a la substancia «separada» porque subsiste «en *el ser* inmaterial, inteligible». Este «ser inteligible» *(conciencia de sí como existente)* es, pues, la *actualidad* de la substancia que es en sí misma como «acto en el género del ser inteligible». *Por esto es sujeto capaz de infinitas semejanzas de las naturalezas de otros entes, cuya inherencia las constituirá en «ser inteligible».*

Las afirmaciones anteriores podrían, sin embargo, parecer problemáticas si se tiene en cuenta que el «entender» (infinito de suyo y manifestativo de las cosas según la universal razón de ente) difiere, según santo Tomás, en toda criatura del «ser» específico, y, por lo mismo, también del «ser en» de un accidente entitativo. Pero, por otra parte, el entender sigue a la especie como el «ser» a la forma y, por lo mismo, si la especie es «de la misma forma» con la substancia separada en su ser real o las semejanzas inherentes a ella, parece que el entender no podría sino consistir en el «ser» mismo -substancial o accidental- de tales formas.

Esta dificultad se resuelve si aceptamos -nuevamente sin minimizarlas y en su sentido obvio- aquellas afirmaciones de santo Tomás: «En cuanto tiene el ser en sí misma, vuelve hacia sí»; «volverse hacia la propia esencia no es otra cosa que subsistir la cosa en sí misma».

La actualidad connatural del entendimiento, formalmente idéntica con la inteligibilidad intrínseca de una substancia inmaterial, radica en su misma subsistencia y «posesión en sí» del «ser». Por lo mismo, tal substancia es «inmaterialmente y subsistente en el ser inteligible» y es «entendimiento y entendido en acto».

Al decir esto, no olvida santo Tomás que el acto de entender es de suyo infinito, ni que el entendimiento, ordenado al ente universal, es una capacidad que desborda los límites específicos de cualquier naturaleza creada. Ni niega tampoco que el entender, de tal modo es el «ser» del entendimiento en acto, que sería contradictorio que un sujeto tuviera conciencia de sí como existente sin estar actualmente entendiendo: la actual «reflexión sobre sí» es perfección característica del ente intelectual *en acto de entender.*

Santo Tomás puede sostener que la intelección («ser» infinito, manifestativo y declarativo de la «esencia» del «ente»), en su fase de «posesión del acto», se identifica, en la «substancia separada», con la misma subsistencia y posesión en sí del «ser»; y que, en consecuencia (dada la correlación entre el «ser» y la «forma»), se especifica por la misma substancia inmaterial y por las formas en ella inherentes; toda vez que concibe la intelección, no como algo sobreañadido, sino como *la plenitud de actualidad y perfección connatural al ente inmaterial.*

Según esto, *el mismo «ser» entitativamente limitado por su «esencia» es, sin embargo, infinito en su actualidad manifestativa.* Pues la intimidad de la reflexión por la que cada uno de los entes intelectuales creados se percibe a sí mismo como existente, *le constituye en luminoso e iluminador «bajo razón de ente» de cuanto existe en su conciencia como apto para ser manifestado y declarado.* De la indisoluble unidad de este acto (intimidad y reflexión perfecta de la conciencia, abierta al ente universal) deriva la intususcepción de cuanto existe como inteligible en la conciencia, para constituir, con el inteligente, «un solo principio»[341] del acto de entender y de su manifestación en el verbo.

Por lo mismo, la «forma», que, al no estar hundida en la materia, no es tampoco coartada por ella, se constituye en sujeto capaz de recepción inteligible de las formas de las demás cosas. Es decir, la intelectualidad potencial emanará de la presencia intrínseca de esta luz infinita, que es la perfección propia del ente inmaterial.

> La substancia del ángel -dice Cayetano- *por ser subsistente y perfecta en el ser inmaterial,* tiene el ser intelectiva y el ser en acto inteligible. Lo que a muchos pasa inadvertido es que consideran el entendimiento del ángel y su substancia como dos cosas aparte, y entonces la pregunta es cómo se unen, mientras que, de acuerdo con la verdad, *el entendimiento fluye de la esencia inteligible en acto:* sobre todo al estar formado en ella más íntimamente que cualquier especie intencional[342].

Una última observación nos permitirá resumir lo expuesto hasta aquí. El «ser» inmaterial que: 1. constituye la actualidad connatural al entendimiento, y del que este emana como capacidad infinita que es de la substancia; que: 2. es «la actualidad de toda forma» inteligible existente en él, *es la intelección en la infinitud de su referencia al ente en cuanto tal.*

Porque el espíritu creado, imagen (por el «ser» que posee en sí) del «Ser» y «Luz» subsistentes, no aspira únicamente a la intelección de su propia esencia (a pesar de que es esta su primer y connatural objeto), ni tampoco a una infinitud «horizontal», homogénea con su propia naturaleza; la plenitud luminosa de su ser se constituye, *como connaturalidad y manifestatividad respecto al ente universal,* por la *tensión y ordenación radical del ente inmaterial hacia la participación y semejanza del «Ser» infinito y subsistente.*

La «luz inteligible» (que hemos definido como el «entender» en tanto que reflexión sobre sí del inteligente, según que tiene el ser) se manifiesta en la concepción y aprehensión del «ente» analógico, hecho presente al entendimiento angélico, en el objeto inmediato e intrínsecamente proporcionado a su entendimiento, a saber: su «esencia, subsistente en el ser inmaterial».

De este modo, el «ser» de una substancia inmaterial finita, entitativamente limitado y accidental, es, en cuanto esta substancia lo posee en *sí, constitutivo de la intencionalidad radical e íntima que refiere el espíritu al ente universal, cuyo primer analogado es el «Mismo ser subsistente».*

«Todo lo que se manifiesta es luz»

> La palabra luz se instituyó primeramente para significar lo que lleva a cabo la manifestación para el sentido de la vista. Después se extendió a significar *todo aquello que lleva a cabo una manifestación* según cualquier tipo de conocimiento[343]. Según esto, la luz, en cuanto que pertenece al entendimiento, no es otra cosa que cierta *manifestación de la verdad,* según aquello *(Ef 5): Todo lo que se manifiesta es luz*[344].

Según lo que hemos dicho, podremos comprender el profundo sentido metafísico de este concepto de «luz inteligible», que en su analogía y trascendencia significa *el acto-«ser»- del inteligible (es decir, de la esencia del ente) que se manifiesta y declara al expresar la esencia del ente.*

La manifestatividad es de la razón misma del entender; por esto la verdad que está, primordialmente, en el entendimiento[345], como término de su acto perfecto, está en él como «manifestativa y declarativa del ser»[346], y se convierte con el ente «como lo manifestativo con lo manifestado»[347].

Para santo Tomás, la *«verdad, manifestativa del ser»,* es, *en tanto que brota del acto intelectual,* el *«verbo mental».* Por esto el «verbo mental» (lo «primeramente y por sí entendido», declarativo del «ser») nace del entendimiento «como luz de luz». La formación del verbo mental no es un «movimiento» de la potencia al acto, sino *«proceso perfecto de acto a acto,* en el que no se requiere otra especie de movimiento»[348]. El verbo («razón entendida», «verdad del entendimiento», etc.) nace del inteligente en acto «como nace un acto de un acto, como el resplandor de la luz»[349].

Este «acto» y «luz» que se manifiesta formando el verbo mental y por razón del cual este verbo mismo es luz y resplandor iluminadores, *es precisamente el «acto de los inteligibles»* que intentamos caracterizar; el «ser» por el que lo inteligible es actual e inmaterialmente perfectivo del entendimiento, es decir, existente en él de tal modo que «son un solo principio, en cuanto que de ellos se hace algo uno, que es el entendimiento en acto»[350]. Formado por la «especie» inteligible, el entendimiento *puede ya* entender, formando las «quiddidades» y juzgando de las cosas.

No estará de más la insistencia de nuestra parte. *El acto y luminosidad intelectual que hemos llamado «luz» no es sino el acto y comunicabilidad del «ser»* cuando, o bien subsiste en sí mismo como «Ser subsistente», o, por lo menos, es participado en la diafanidad de una forma no hundida en la materia.

El «entender» es manifestativo porque el «acto» en cuanto tal es comunicativo, es decir, operativo, activo: «Es de la naturaleza de cualquier acto que se comunique a sí mismo, pues obrar no es otra cosa que comunicar»[351] y toda operación o actividad -sea transeúnte o inmanente- sigue al ser («*operari sequitur esse*/el obrar sigue al ser») y ninguna procede sino del existente en cuanto tal. Por lo mismo, *la luz, que es ser y acto plenamente inmaterial, es comunicativa y difusiva de sí,* «iluminadora»; por esto el entendimiento tiene un «ser expresivo», y es, por su naturaleza y perfección, «manifestativo» y «locutivo» [352].

La difusión de la luz es el modo más perfecto de la comunicación «natural» del «ser» o acto; por esto el entendimiento, que por su ser es luz, es manifestativo y locutivo.

Debemos, sin embargo, salir al paso a una posible desviación. Sería erróneo, en efecto, inferir de lo expuesto sobre la intrínseca y constitutiva comunicatividad del «acto», que este no tiene la consistencia o estabilidad de una «forma» o substancia, antes bien, es pura operación, actividad, desbordamiento o efusión de sí. Esto nos conduciría, en efecto, a disolver el ente en pura relación. Ponderando el carácter íntimamente comunicativo del acto, negaríamos la perfección misma o plenitud que se comunica; afirmando la manifestación, *negaríamos la luz que se manifiesta. El «acto» no excluye la consistencia y «estabilidad» de la forma; antes bien, el acto identifica la plena consistencia y estabilidad esencial con la inclinación difusiva y la actividad por la que él mismo se comunica.*

V. La estructura de la mente humana y la connaturalidad a ella de la «luz del entendimiento agente»

> *En vía descendente, hemos de pensar las substancias separadas como subsistentes en ser inmaterial e inteligible. El hombre -que está, en esta escala, en el último lugar- tiene el poder habitual de ser consciente de sí mismo según su ser con aquella «vuelta sobre sí mismo» que se constituye por la posesión del ser.*

En las inteligencias se afirman la potencia y el acto. Por lo tanto, hay entre ellas una distinción según el grado de potencia y acto, de tal modo que la inteligencia superior, que está más cercana al acto primero, tiene más acto y menos potencia, y así en las demás.

«Y esto termina en el alma humana, que tiene el grado último en las substancias intelectuales. Por lo tanto, su entendimiento potencial se comporta respecto a las formas inteligibles como la materia primera, que tiene el grado último en el ser sensible, se comporta respecto a las formas sensibles. Y por ello el Filósofo la compara con una tablilla en blanco, en la cual nada hay pintado. Y por esto, como *entre las demás substancias inteligibles tiene el máximo de potencia,* viene a ser tan cercana a las cosas materiales, que atrae una cosa material a participar de su ser; de modo que *del alma y el cuerpo resulta un ser en un compuesto; aunque ese ser, en cuanto es del alma, no depende del cuerpo»*[353].

En torno a este pasaje sería posible sistematizar las tesis capitales de la gnoseología tomista. Por nuestra parte, va a servimos siquiera de puente para llegar, a partir de las

tesis hasta aquí establecidas a propósito del conocimiento angélico, a la integración en la ontología tomista de su doctrina de la «luz del entendimiento agente», como acto de los inteligibles abstraídos de las imágenes, explicando su connaturalidad a la mente humana por la actual inmaterialidad e inteligibilidad de la misma.

La «Forma» que es puramente «Acto»; la «Esencia» infinita que es el «Mismo Ser subsistente», es el Entendimiento en Acto puro: el Entender que se entiende a sí mismo, en la plena intimidad de su subsistencia en sí.

Pero «toda forma, en cuanto tal, es acto», dice santo Tomás [354]. Según esto, toda «forma» totalmente separada de la materia y subsistente en sí, se comporta como entendimiento y como entendida, en cuanto posee en sí el «ser». Este «ser» la constituye, en efecto, en infinitamente luminosa. Pero en cuanto esencia específica y limitada, «sujeto» participante del «ser», tiene un entendimiento «potencial»: capacidad siempre actuada, empero, por los inteligibles connaturales a ella, y especificativos de aquella luz infinita.

Por el solo juego de estos dos principios se constituye el inmenso orden jerárquico de las «inteligencias», substancias o «formas» puramente intelectuales.

La visión «descendente» de este orden del ser inteligible conduce a santo Tomás hasta el alma humana. Ella -última de las substancias intelectuales- no es sino la «forma» incorpórea y subsistente unida a la materia para constituir el hombre. El alma humana, por este modesto lugar que le corresponde, es, en su esencia, puramente potencial en el género de las substancias intelectuales e inmateriales. Por esto se une convenientemente a un cuerpo, de modo que el compuesto -el hombre- tiene un solo ser y es una substancia. Capaz por su entendimiento de «ser hecha todas las cosas», debe, sin embargo, «recibir» de las cosas corporales, a través de facultades cognoscitivas vital y conscientemente «pasivas» frente a ellas. Es necesario, pues, que el alma intelectiva tenga, no sólo la facultad de entender, sino la de conocer por los sentidos: «era necesario que el alma intelectiva... tuviera también la virtud de sentir». El objeto primero y proporcionado del entendimiento humano será, pues, la naturaleza de las cosas materiales.

«En el confín de las criaturas espirituales y las corporales»: última razón de que nuestra mente se compare a las cosas sensibles como la potencia al acto, en cuanto que en nuestra mente las formas determinadas de las cosas no existen sino en potencia, mientras que existen en acto en las cosas mismas «fuera del alma», lo mismo que en las «imágenes» que las representan «espiritual» e íntimamente en la conciencia del hombre.

Santo Tomás no desmiente nunca este carácter potencial de nuestra alma intelectiva. Y, *sin embargo, afirma la existencia en ella del «entendimiento agente»,* y no por cierto como de algo sobreañadido o cuya acción pudiese ser suplida por la de algún agente extrínseco. Así como el entendimiento «posible» es la capacidad o virtud receptiva de nuestra mente respecto a los inteligibles, el entendimiento agente es su virtud activa sobre las imágenes; es la misma luz de nuestra alma, el «acto de los inteligibles» que «hace», actuando «como la luz», por su misma presencia iluminadora. «Las formas -dice

santo Tomás- son hechas inteligibles en acto por virtud de la *substancia* inteligente, según que son recibidas *en ella* y que son actuadas *por ella».*

Esta virtud se da en nuestra mente en cuanto se compara a las cosas materiales y a las imágenes sensibles «como el acto a la potencia»: porque las cosas materiales y las mismas imágenes están en potencia *en orden al ser inmaterial e inteligible,* mientras que «la mente misma es inteligible en acto y posee actualmente la inmaterialidad y la naturaleza intelectual»[355].

Claro que no equipara santo Tomás, con estas expresiones, nuestra alma intelectiva a una «substancia perfecta y subsistente en ser inmaterial», cuyo entendimiento está en acto por la intrínseca inteligibilidad de la misma. En tal caso, en efecto, holgaría toda investigación sobre la radicación en la substancia del alma de una virtud activa que eleve al ser inteligible las naturalezas sensibles de las cosas: tales naturalezas materiales, en efecto, no serían ya, en este caso, el «objeto proporcionado» de la inteligencia humana, sino que lo sería su propia substancia inmaterial, y aquéllas le serían conocidas, como al ángel, a partir de su misma esencia: esta sería «una evidencia y por consiguiente un conocimiento primario y principio del conocimiento de las demás cosas».

De ningún modo desmiente, pues, santo Tomás la absoluta potencialidad de nuestra mente con respecto a los inteligibles; porque no se trata, con su doctrina del entendimiento agente, de afirmar precisamente la presencia innata en ella por modo actual o virtual, de algún «inteligible», de alguna «forma especificativa» de su intelección; sino *la intrínseca connaturalidad a la mente del «ser inteligible» de los inteligibles abstraídos de las imágenes.*

La «posesión en sí del ser» por la que la substancia inmaterial goza de aquella «vuelta hacia su esencia» que es su propia «subsistencia en sí», constituye la luz infinitamente iluminadora, el «ser» y «acto» inteligible de la propia substancia y de las especies connaturalmente radicadas en ella.

Ahora bien: santo Tomás define el entendimiento como constitutivo del supremo y perfecto grado de vida, precisamente por esta posibilidad de reflexión, que es la subsistencia en sí: «pues el entendimiento reflexiona sobre sí y se puede entender a sí mismo». El alma humana, que por estar unida substancialmente a la materia no posee por su esencia la *actual* reflexión sobre sí, *no podría, sin embargo, ser ni siquiera potencialmente intelectiva si no conservase según su propio modo la estructura característica del espíritu en cuanto tal, imagen de la subsistencia en sí del Acto puro.*

«Aunque resulta un solo ser en el compuesto de alma y cuerpo, *aquel ser, en cuanto es del alma, no depende del cuerpo»*[356]. Por esta independencia de la materia en su ser, el alma misma que constituye el cuerpo humano es también «mente» o «espíritu» o «alma intelectiva».

Esta estructura del espíritu humano es tal, que el alma, en el estado *post mortem* de separación de la materia, tiene aquella subsistencia en sí y posesión del ser cuya actualidad manifestativa infinita se especifica por formas connaturalmente inherentes a su substancia.

Pero aun en un estado «natural» y «originario» de forma constitutiva del cuerpo humano, su entendimiento -como advierte Juan de Santo Tomás- «emana del alma como de una raíz inteligente e inteligible (es decir, como de un entendimiento actuado por la intrínseca inteligibilidad de una esencia inmaterial, aunque no se manifiesta esta inteligibilidad *de un modo puramente espiritual* porque está impedida por su conversión a lo sensible»[357].

Pero si esta inteligibilidad no se manifiesta de un modo puramente espiritual (lo que excluiría toda pasividad en el entendimiento y sería incompatible con la unidad substancial del compuesto humano), se manifiesta, ciertamente, según el modo propio del hombre, a saber: en el conocimiento «habitual» constituido por la esencia inmaterial de la mente, cuyo acto es la percepción que cada uno -al estar en acto de entender- tiene de su propia alma en cuanto posee en sí el «ser» (que, «en cuanto es del alma, no depende del cuerpo»): «Y así, por el hecho de entender o sentir, el alma viene a percibirse actualmente como siendo»[358].

Pero, en cuanto a este conocimiento que santo Tomás llama «habitual» para indicar su inmediata continuidad con el conocimiento actual descrito, sin necesidad de ninguna disposición o «habito» sobreañadido que le capacite para aquel acto, escribe:

> Digo que el alma *se ve por su esencia; esto es: por el hecho mismo de que su esencia le es presente, es capaz de salir al acto del conocimiento de sí misma.* Pero para que *el alma se perciba como siendo* y atienda a lo que en ella acontece [...] *basta la sola esencia del alma,* que está presente a la mente; pues de ella surgen los actos *en los que ella se percibe* actualmente[359].

La mente humana no tiene de modo permanente y connatural la «vuelta hacia su esencia, en cuanto que tiene ser», es decir: la *reflexión constitutiva del «ser» en acto del entendimiento;* porque, siendo a modo de «materia prima» (es decir: puro «sujeto») en el género de las substancias intelectuales, sólo por la recepción de una especie inteligible «existe en acto» como inteligente. Ya que el ente inmaterial es actualmente consciente de sí mismo como existente *por la íntima autopresencia,* luminosa y transparente a sí, en que le constituye la operación inmanente en acto segundo.

La inteligibilidad intrínseca de la substancia inmaterial es formalmente idéntica con la actualidad esencial del entendimiento. La mente humana, pura potencia en el género del ente intelectual e inteligible, no tiene en su esencia, ni actual ni habitualmente, ninguna forma inteligible, y así no está connaturalmente actuada para la intelección de una esencia objetiva: es, al contrario, pura «materia» o «sujeto» intelectual e inteligible.

> Nuestra alma, en el orden de los inteligibles, es como potencia pura, como la materia en el orden de lo sensible; y por eso, igual que la materia no es sensible a no ser por una forma que le sobreviene, asimismo el entendimiento posible no es inteligible a no ser por una especie sobreañadida[360].

Pero el ser es la actualidad de toda forma. El ser en acto en su consciente connaturalidad con todo ente y en su actualidad manifestativa infinita, es decir: el «entender», no es *causado* en el sujeto intelectual humano en cuanto receptivo de las formas determinadas de las cosas: ya que el entender mismo es el *«acto de los inteligibles»* que le especifican y limitan en su referencia al ente universal. El «ser» en

que el entender consiste, no se «rebaja» en el hombre hasta la pura potencia intelectual sino para ser participado, como «entender en acto», según el modo humano.

La mente es «inteligible en acto» en comparación con las cosas materiales, es decir: hay en ella el «ser» y la «luz» suficiente para elevar a la actual inteligibilidad las naturalezas de las cosas sensibles. Las cosas materiales están fuera del género del ser inteligible e intelectual. Ni pueden presentarse al entendimiento como un inteligible objetivo y extrínseco, en razón de la concreción material de su forma. Así no dice de ellas (ni siquiera del hombre en su naturaleza corpórea y sensible, concretada en un individuo material) que sean «potencia en el orden inteligible», sino, lo que es muy distinto, que son «inteligibles en potencia», a saber: en cuanto participan de una «forma», y puede *la substancia intelectual humana,* que las tiene como objeto proporcionado, «hacer en sí» sus semejanzas inteligibles, abstraídas de las imágenes.

Pero la misma mente, en cambio, pertenece al género del ente inmaterial e inteligible, aunque sea, en este orden, como pura potencia. Su esencia misma es una «habitual» reflexión sobre sí, *anterior* al acto abstractivo; y esta «noticia» no es un accidente:

> La mente, *antes de que abstraiga de las imágenes,* tiene noticia habitual suya, por la que puede percibirse como siendo[361].
>
> La noticia por la que el alma se conoce a sí misma *no pertenece al género del accidente en cuanto es aquello con lo que se conoce en hábito;* sino sólo en cuanto es acto de cognición; por tanto, dice san Agustín que la noticia está substancialmente en la mente en cuanto que la mente se conoce a sí misma[362].

Por este mínimo grado de participación del Acto puro que es «Ser» e «intelección» subsistentes, esta «reflexión» o «noticia habitual» del alma se actuará en la iluminación que hace los inteligibles en acto, por los que el hombre entiende.

Por esto dice santo Tomás:

> El entendimiento humano se comporta en el género de las cosas inteligibles como un ente meramente en potencia, como la materia primera en el género de las cosas sensibles. Así pues, considerado en su esencia, se comporta como una potencia inteligente. Por lo que, de sí mismo [...] no tiene virtud de ser entendido, a no ser en cuanto que se hace en acto.
>
> Pero como le es connatural a nuestro entendimiento según el estado de la vida presente que se refiera a lo material y sensible [...] resulta que *nuestro entendimiento se entiende a sí mismo precisamente en tanto que se hace en acto por ias especies* abstraídas de lo sensible *por la luz del entendimiento agente, que es el acto de esos inteligibles,* y mediante ellas entiende el entendimiento posible[363].

El ser inmaterial de la mente conserva, pues, una actualidad manifestativa por la que el hombre adquiere la conciencia de sí en la actual referencia y apertura objetiva al ente universal, concretado en la esencia de las cosas sensibles representadas en las imágenes.

Así se comprende el sentido de la dependencia en que santo Tomás sitúa el que llama «hábito de los principios» con respecto al entendimiento agente:

> Es necesario que preexista un entendimiento agente al hábito de los principios, a modo de causa suya; pues esos principios se comparan al entendimiento agente como ciertos instrumentos suyos, ya que *por ellos hace inteligibles en acto las otras cosas*[364].

Lo que inmediata y connaturalmente se sigue a la actual iluminación de la imagen es la concepción del «ente» (y «ente se toma del acto de ser»), el cual se predicará

objetivamente según el modo que comporta la radical intencionalidad de la mente, por su participación inmaterial del «ser».

La actividad del entendimiento agente es, pues, la que compete a la mente por su propia estructura, en cuanto es «inteligible en acto» con una inteligibilidad «habitual» y «existencial». La atribución a la mente de una más perfecta inteligibilidad es incompatible con la unidad substancial del hombre; pero, *si no se reconociera ni tan siquiera ésta, no podría explicarse la «virtud receptiva» de la mente respecto a los inteligibles,* ni tan sólo recurriendo a una actividad iluminadora directa de la Causa primera del ente. Luz subsistente y «Sol inteligible»: porque *al ente que no puede tener conciencia de sí mismo como existente, le es imposible la asimilación consciente y objetiva de la esencia del ente.*

El actual conocimiento de sí mismo como existente supone en el hombre la «inherencia» en su entendimiento de una especie inteligible por la que entienden la esencia de algo bajo la razón universal de ente. Pero toda la doctrina de la «conversión a la imagen», tal como santo Tomás la concibe, supone que ya en la primera recepción de la especie, la aparición en la imagen iluminada de la esencia inteligible se produce en lo íntimo de aquella reflexión connatural que es la luz del ser, participada según el modo humano.

Es cierto que desde el punto de vista del objeto propio del entendimiento, la percepción del alma en su «ser» y en sus actos no es la de «algo grande o principalmente entendido», remotamente distante, en eso, de la «Intelección de Intelección» que es el «Mismo ser subsistente». El contenido de esta percepción es «una verdad de hecho», absolutamente patente e indudable por la consciente «posesión en sí» del «ser», pero que no puede ser resuelta en la evidencia objetiva de los primeros principios. Y, sin embargo, *en su misma inmediatez, anterior a su objetivación en un juicio contingente, esta conciencia perceptiva del propio «ser» es iluminadora y manifestativa del ente,* constitutiva de toda inteligibilidad que especifique el entender humano.

También en el hombre esta intrínseca inteligibilidad, que es la posesión «radical» de la luz, se identifica con la «actual» posesión de la naturaleza intelectual, que hemos visto afirmaba santo Tomás:

El entendimiento agente y el posible *no difieren entre sí como un «ente» de otro «ente», sino como la potencia y el acto en el seno de la naturaleza infinita del ente inmaterial, participada según el modo humano.*

Esta naturaleza se rebaja hasta la pura potencia, por la unión substancial del alma y el cuerpo, la cual coarta la infinitud de la forma y la «hunde» hasta impedir, por la opacidad de la materia, la permanente autoposesión y subsistencia en ser inteligible que define la actualidad del espíritu como tal. Pero esta naturaleza es actual en el hombre, porque al «ser», que, *«en cuanto es del alma, no depende del cuerpo»,* le compete la luz inteligible que llamamos «entendimiento agente», «factiva» de todas las cosas en ser inteligible proporcionado al hombre. Por esto también la esencia del alma tiene, por sí misma, inclinación a recibir las formas, cuyo acto es la propia luz connatural a su ser; porque «cada ente obra y tiende a lo que le compete según su forma, en cuanto es

cierto», *la misma presencia connatural de la luz da, pues, a la mente su dinamismo infinitamente asimilado* que la inclina a la «descripción en sí de todo el orden del Universo y de sus causas».

Por esto santo Tomás, al explicarnos con san Agustín la intelección de la mente por sí misma, que la constituye en imagen de la Vida íntima de Dios, nos habla de una participación de la «Verdad inviolable» por la que tienen consistencia absoluta y validez eterna y universal nuestros juicios objetivos.

Cuando santo Tomás dice que el entendimiento juzga de la verdad, no por algunos inteligibles que existan fuera de él mismo, sino *por la luz del entendimiento agente que hace los inteligibles,* no afirma, como hemos dicho antes, la primacía del entendimiento «subjetivo», sino *la primacía de Dios, «Ser subsistente», «Luz inteligible» que no existe «fuera» de ninguna criatura, sino que está íntimamente presente a todo ente «según el modo en que tiene ser».* Y, así, *está presente en la luz inteligible participada que es, en el hombre, el «acto» que manifiesta y declara el ser al expresar la esencia del ente.* Luz radicada en lo más íntimo del hombre, como constituida por la actualidad inteligible propia de su mismo ser, el acto que da a cuanto de él participa -entitativa e inteligiblemente- la consistencia y estabilidad de la verdad:

> *Mientras una cosa tiene ser, es necesario que Dios la asista en cuanto que tiene ser. Pues el ser es lo más íntimo para cada cosa y lo más profundo que hay en ella, ya que es formal respecto de todo lo que hay en la cosa*[365].

---

283. Artículo publicado en el nº 1 de la revista *Convivium*, 1960.

284. *De spiritualibus creaturis,* a. 10, ad 8

285. *STh.* I, q. 84, a. 6, in c.

286. Marcelino Menéndez Pelayo, en su carta a D. Alejandro Pidal y Mon, titulada *Instaurare Omnia in Christo. La Ciencia Española. Obras Completas,* Vol. LIX, p. 115. El respeto debido al insigne polígrafo no debe impedirnos el reconocer su inferioridad filosófica patente frente a sus adversarios tomistas, en la célebre polémica con Pidal y Mon y el Padre Fonseca, O. P. Este último, especialmente, se esforzaba en llevar la cuestión a su verdadero terreno: «Si, prescindiendo en absoluto de su manera de ser (de las «especies») como afecciones subjetivas, consideramos solamente su valor representativo y su relación trascendental con el objeto representado por las mismas (que *es* lo que constituye propiamente la ciencia de estas especies inteligibles y su valor ideológico) en este sentido mantenemos y afirmamos la existencia de las especies inteligibles...». «Esta es cuestión que no afecta a la esencia de la "especie inteligible", sino sólo a su inherencia accidental... No se trata de saber lo que sea en sí misma la especie inteligible considerada como afección interna de nuestra facultad intelectiva o en cuanto a su inherencia física real y subjetiva, sino sólo de probar la necesidad indeclinable de admitir esta representación intelectual...». Fr. Joaquín Fonseca, O. P., *Defensa de la filosofía cristiana.* En el vol. cit. de las *Obras completas* de Menéndez Pelayo, pp. 142 y 143.

287. Cayetano, *In III de Anima,* c. 5.

288. *STh.* I, q. 79, a. 3.

289. *STh.* I, q. 79, a. 3, in c.

290. *STh.* I, q. 79, a. 3, ad 3.

291. La tesis de la «inteligibilidad directa del singular material, aceptada en la tradición suarista, ocasiona un cambio completo de sentido en la doctrina del entendimiento agente», Cf. Suárez, *De Anima,* libro IV, c. 2. Cf. *La gnoseología de lo universal en Suárez,* por José M. Alejandro, S. J., en *Pensamiento* (1948), vol. IV.

292. Aunque en la presente nota no se comenta directamente a Aristóteles, es imprescindible tener presente su texto básico al respecto: *De Anima,* III, c. 5; texto difícil, que sólo con la interpretación expuesta, nos parece, sobre el «entendimiento agente», vuelta comprensible.

293. *Quaest. disp. de Anima,* a. 15, in c

294. Cf. *STh.* I, q. 67, a. 1.

295. «El alma intelectiva humana por su unión con el cuerpo tiene su mirada inclinada hacia las imágenes; por tanto, no es informada en orden a entender algo a no ser por las especies recibidas de las imágenes», *Quaest. Disp. De Anima,* a. 16, c. «Es connatural al hombre el ver las especies inteligibles en las imágenes... Pero el conocimiento intelectual no consiste en las imágenes mismas, sino que en ellas se contempla la pureza de la verdad inteligible», *STh.* II-II, q. 180, a. 5, ad 2.
296. «El efecto de la luz es doble, a saber, formal y objetivo. El formal consiste en ser iluminadora, así por ejemplo, en lo diáfano. El objetivo, en cambio, consiste en aparecer, como por ejemplo en el color: pues el color no aparece si no está iluminado. Ahora bien, la abstracción en la que no hay mentira, por consistir en recibir una cosa y no otra que le va unida, tiene su efecto propio en que aparezca una cosa sin que aparezca otra, como es evidente. Luego, en cuanto a lo que nos atañe, imagino que, puesto que en la imagen hay tal naturaleza, al añadírsele la luz del entendimiento agente, la imagen se ilumina no formalmente como lo diáfano, sino objetivamente como el color, ya que con la iluminación resplandece y reluce en la imagen no todo lo que en ella hay, sino sólo la quiddidad o naturaleza, y no su singularidad a ella unida, de modo que esta iluminación es abstractiva...» CAYETANO, *In STh.* I, q. 79, a. 3, in c.
297. CAYETANO, *In Primam,* q. 79, a. 3.
298. *STh.* I, q. 87, a. 1, c.
299. *CG.* II, c. 77.
300. *STh.* I, q. 87, a. 1, ad 2.
301. *De veritate*, q. 10, a. 6, in c.
302. *CG.* II, c. 77.
303. *STh.* I, q. 79, a. 4, ad 4.
304. *CG.* III, c. 46.
305. *De veritate,* q. 10, a. 8, in c.
306. DOMINGO BÁÑEZ *In Primam,* q. 3, a. 4.
307. *CG.* I, c. 18.
308. He aquí alguno de los muchos lugares en que santo Tomás afirma explícitamente la idea de la perfección suprema del «ser», puesto que es acto: «El ser mismo es lo más perfecto de todas las cosas; pues se compara con todas a modo de acto. Ya que nada tiene actualidad sino en cuanto que es; por lo que el ser es la actualidad de todas las cosas e incluso de las mismas formas, de modo que no se compara con las otras cosas como el recipiente con lo recibido, sino más bien como lo recibido con el recipiente. Pues, cuando digo el ser del hombre o del caballo o de cualquier otra cosa, este ser se considera c.omo formal y recibido, y no como aquello a lo que compete ser». (*STh.* I, q. 4, a. 1, ad 3). «Las perfecciones de todas las cosas pertenecen a la perfección del ser; pues una cosa es perfecta en cuanto que tiene el ser en cierta medida» (*STh.* I, q. 4, a. 2, ad 2) Cf. todavía q. 7, a. 1, c.; q. 8, a. 1, c.; etc.
309. CAYETANO, *In de Anima,* III, c. 5.
310. Cf. *STh.* I, q. 54, a. 2, c.
311. CAYETANO, *In de Anima,* III, c. 5.
312. *STh.* I, q. 14, a. 4, c.
313. *CG.* I, c. 45.
314. *STh.* I, q. 87, a. 1, ad 2.
315. *De veritate,* q. 2, a. 2, c.
316. Ibid.
317. CAYETANO, *De Anima,* III, c. 5.
318. *STh.* I, q. 14, a. 1, c.
319. «Por materia entendemos aquello que está sólo en potencia... Si alguien por el nombre de materia entendiera algún acto, no hay que preocuparse. Pues nada impide que lo que llamamos acto, alguien lo llame materia; igual que lo que nosotros llamamos piedra, alguien lo puede llamar asno» *De Spiritualibus creaturis,* a. 9, ad 9. La misma ironía del texto muestra la absoluta convicción que en este punto tenía santo Tomás. Para comprender el sentido auténtico de su pensamiento, al definir la materia como «lo que está solamente en potencia», hay que tener presente su concepción no menos explícita: «El ente en potencia es como algo medio entre el puro no ente y el ente en acto». *In Phys.* I, lect. 9.
320. *STh.* I, q. 79, a. 3, c.
321. *De veritate,* q. 2, a. 2, c.
322. Ibid.
323. *De veritate,* q. 23, a. 1, c.
324. «Lo inteligibile propiamente es la substancia; pues el objeto del entendimiento es el qué; y por esto dice que

el entendimiento es susceptivo de lo inteligible y de la substancia», *In Metaphysicam,* XII, lect. 8, n. 2540.
325. *CG.* II, c. 77.
326. *STh.* I, q. 79, a. 3, c.
327. *STh.* I, q. 56, a. 1, c.
328. *In Primam,* q. 56, a. 1.
329. *STh.* I, q. 54, a. 2, ad. 2.
330. «Una cosa es cognoscible en tanto que se separa de la materia; por esto es necesario que sea también inmaterial *aquello en lo que se recibe* tal perfección de la cosa» *(De veritate,* q. 2, a. 2 c.). «El entendimiento se compara con lo inteligible como la potencia con el acto y lo perfectible con la perfección; y así como lo perfectible es susceptivo de la perfección, así el entendimiento es susceptivo de su inteligible» *(In Metaphysicam,* XII, lect. 8, n. 2540). «El entendimiento no entiende a no ser por participación de lo inteligible; ahora bien, lo participante es inferior a lo participado» *(STh.* I, q. 87, a. 1. Cf. el comentario de Cayetano).
331. Cf. CAYETANO, *In Primam,* q. 87, a. 1.
332. *CG.* I, c. 51.
333. *CG.* IV, c. 14.
334. *De veritate,* q. 8, a. 6, in c.
335. JUAN DE SANTO TOMÁS, *Cursus Theologicus,* disp. 16, a. 2.
336. *STh.* I, q. 79, a. 2, in c.
337. *CG.* I, c. 51.
338. *CG.* IV, c. 11.
339. *De ente et essentia,* c. 1.
340. *STh.* I, q. 14, a. 2, ad 1.
341. *De veritate*, q. 8, a. 6, in c.
342. CAYETANO, *In Primam,* q. 56, a. 1.
343. *STh.* I, q. 67, a. 1, in c.
344. *STh.* I, q. 106, a. 1, in c.
345. Cf. *STh.* I, q. 16, a. 1.
346. Ibid.
347. Ibid.
348. *De natura Verbi,* c. 1*,* 4.
349. *CG.* IV, c. 14.
350. *De veritate,* VIII, 6, in c.
351. *De potentia,* II, a. 1, in c.
352. La tesis según la cual el entendimiento no es «formativo» del verbo mental, sino por accidente, «por la indigencia del objeto» (Cf. J. GREDT, *Elementa, o. c.,* Tesis XXXVI, n. 475 y 476), a pesar de que cuenta a su favor una larga tradición interpretativa, no es auténtica expresión del pensamiento de santo Tomás. Véase, en cambio, como lo expone e interpreta Juan de Santo Tomás en su *Cursus Theologicus,* al comentar la cuestión 27 de la I, en el célebre pasaje que empieza: «Quicumque autem intelligit, ex hoc ipso quod intelligit...» etcétera (*STh.* I, q. 27, a. 1, in c.).
«Pertenece al entendimiento el hablar y producir una palabra, no sólo por la indigencia del objeto, sino también *a causa de su manifestación y comunicación» [...] «por la fuerza del entendimiento fecundo, el cual desde su abundancia habla y manifiesta con la palabra lo que entiende; y por esta razón la palabra es manifestativa* y representativa, y *como el resplandor del entendimiento», De spirit. creat.* XII, a. 5, n. 5. Aparte de otras razones, la doctrina expuesta en este trabajo sobre el entendimiento agente, exige, si se quiere interpretar coherentemente la gnoseología de santo Tomás, la tesis de la «palabra desde la plenitud», y no «desde la indigencia tan sólo».
353. *De ente et essentia,* c. 5, fin.
354. *De spiritualibus creaturis,* a. 1, ad 1.
355. *De veritate,* q. 10, a. 6, citado arriba, «*Proposición del problema*».
356. *De ente et essentia,* c. 5, fin.
357. JUAN DE SANTO TOMÁS, I, q. 55.
358. *De veritate,* q. 10, a. 8, in c.
359. Ibid.
360. *De veritate*, q. 10, a. 2.
361. *De veritate*, q. 10, a. 8, ad 1.
362. Ibid., ad 14.

363. *STh.* I, q. 87, a. 2.
364. *Q. Disp. De Anima,* a. 5, in c.
365. *STh.* I, q. 8, a. 1, in c.

LA ACTITUD FILOSÓFICA DE SANTO TOMÁS COMO ORIENTACIÓN PARA UNA BÚSQUEDA DE SÍNTESIS EN EL PENSAMIENTO CONTEMPORÁNEO [366]

En la situación de perplejidad característica del paso de la modernidad a la postmodernidad, el tema del hombre todavía puede presentarse como el «centro de perspectiva» para el diálogo filosófico, a pesar de que, en nuestro tiempo, se da la situación que describía Hegel como aquella en que se consideran las opiniones como «algo de lo que no hay que dar cuenta a nadie, sino sólo a sí mismo». El pensamiento de santo Tomás se patentiza como de la máxima actualidad para nuestro tiempo que, en lo profundo, siente la necesidad de una doctrina y una ordenación social que restaure a la persona humana el lugar de dignidad que le corresponde.

Esta relación no trata de estudiar históricamente la tarea filosófica de santo Tomás de Aquino, ni de exponer el contenido de su síntesis. El objetivo a que se dirigen las reflexiones propuestas no es tampoco el de esbozar siquiera la que podría ser una síntesis filosófica elaborada en nuestro tiempo y coherente con la orientación de la obra del Angélico, sino buscar la comprensión de la conveniencia y de la necesidad para la humanidad de nuestros días de una nueva búsqueda de síntesis, y la congruencia que con esta tarea tiene la orientación que podemos hallar en la actitud del Doctor Angélico.

Tomo por punto de partida las perplejidades y tensiones contemporáneas, para descubrir en ellas algunas influyentes objeciones contra la idea misma de una nueva búsqueda de síntesis en nuestro tiempo, y contra la posibilidad de que pueda servirnos hoy de orientación la actitud y la perspectiva de un metafísico sistemático del siglo XIII, cuya actividad filosófica se desarrolló en un contexto y con una intención teológicas.

¿Sin terreno comun para el diálogo?

Se ha podido decir que en nuestros días el pensamiento carece incluso de un terreno común para la discordia filosófica. Son aplicables a nuestro tiempo, por el complejo pluralismo y constantes cambios de perspectiva, las palabras con que Hegel notaba que «la convicción de que lo que nosotros podemos conocer son solamente opiniones se tiene como un resultado que se ha abierto paso en la cultura general, que viene a ser el prejuicio, a la vez que un verdadero signo de nuestro tiempo: el principio a la luz del cual las gentes se conocen y comprenden unas a otras, una premisa que se da por establecida, y que sirve de base a cualquier otro saber científico»[367].

La hostilidad al «sistema» y el prejuicio antimetafísico se apoyan en presupuestos diversos y muchas veces incompatibles, pero que confluyen en el rechazo de la idea de un «patrimonio filosófico perennemente válido».

Junto a las objeciones que rechazan todo intento sistemático como «dogmatismo», y a las que dan por superada o cancelada la «metafísica», persisten el prejuicio antiteológico y el antiescolasticismo tradicional en la modernidad. Y todo ello dentro de la más extensa influencia de los relativismos culturalistas e historicistas diversamente fundamentados, pero orientados según la convicción común de un devenir progresivo de la autoconciencia humana, que obliga a dar por irreversiblemente cancelado el pasado filosófico.

Si queremos reflexionar sobre la posibilidad, y la congruencia, de una nueva búsqueda de síntesis, y de encontrar en santo Tomás una decisiva orientación para ella, se nos impondrá esta constatación: no nos encontramos, como el propio santo Tomás notaba de los escolásticos de su tiempo en relación a los filósofos judíos y musulmanes con quienes dialoga en la *Summa contra Gentes,* en situación de desconocimiento o de difícil comprensión, sino más bien en aquella en que se habían encontrado los Padres y Doctores antiguos frente a los gentiles, «cuyas doctrinas podían conocer, porque también ellos habían sido gentiles, o por lo menos habían convivido con los gentiles y se habían instruido en sus doctrinas»[368].

Nos es posible compartir y comprender como connaturalmente las perplejidades e inquietudes de que surgen las dificultades y objeciones que se enfrentan a nuestro empeño filosófico.

Pero nos desorientaríamos definitivamente si, por una afectada apertura al pensamiento contemporáneo en su casi inabarcable pluralidad, cayésemos en el malentendido de un escepticismo, o superficial o desesperanzado, que podría conducirnos a un superficial verbalismo. La filosofía cristiana de hoy correría así el riesgo de ser caricaturizada con las tremendas palabras con que el propio Hegel habló de los teólogos de su tiempo:

> En teología no es la profesión de fe la que rige, sino que cada cual se forma una doctrina propia; es frecuente también ver que la teología se cultiva históricamente, atribuyendo a la ciencia teológica el interés de conocer las distintas opiniones, y el fruto primero de este conocimiento está en respetar y honrar toda opinión, considerándola como algo de lo que cada uno no tiene que dar cuentas a nadie, sino solamente a sí mismo[369].

Un centro de perspectiva

El diálogo con el pensamiento contemporáneo, la atención a las interrogaciones que suscita, lejos de llevarnos a una insalvable perplejidad, nos conduce a un centro de perspectiva desde el que aquel diálogo se hace posible, y que a la vez nos marca una orientación en la exigencia de un nuevo esfuerzo de síntesis filosófica. Porque la humanidad de hoy, al parecer incapaz de encontrar criterios de armonía y de unidad, se encuentra no obstante universalmente en la búsqueda de un lenguaje común válido para la defensa de la dignidad y de los derechos del hombre.

Resulta sorprendente que, mientras también en medios teológicos no se cree posible que un lenguaje que se dice impregnado con categorías helénicas, como es el del dogma católico, pueda ser inteligible por hombres de otros continentes y culturas, el lenguaje

del humanismo occidental sea hoy oído y reiterado por hombres de todas las razas y pueblos.

Desde este centro de perspectiva que es el hombre mismo, en la convicción de su dignidad y en sus aspiraciones de plenitud, se hace, pues, no ya posible, sino exigido, que el diálogo filosófico busque afirmaciones de validez universal para todo hombre. El disperso, y de tantas maneras equívoco, lenguaje de las filosofías halla un «lugar» o «elemento» al que referir todo posible sentido que le dé inteligibilidad y comunicabilidad humanas, más allá de los convencionalismos o caprichos de escuela o tendencia: este «lugar» o «elemento» es aquella «palabra del hombre, que no pertenece a la lengua de una nación»[370], que reveló la reflexión agustiniana sobre el espíritu humano.

En este «elemento de la verdad» se encuentran universalmente los hombres hablando del hombre. Pero nos encontramos aquí con la trágica paradoja de que las más influyentes corrientes filosóficas posteriores al empirismo y al monismo naturalista spinoziano, o han negado explícitamente el carácter personal del individuo humano y la libertad de su voluntad, o han carecido de fundamentaciones especulativas sólidas para afirmarla.

Las concepciones contemporáneas sobre los derechos del hombre derivan originariamente, a pesar de las contaminaciones «ilustradas», del concepto cristiano del hombre y de su elaboración especulativa por la patrística y la escolástica, que pusieron los cimientos del occidente cristiano. Aquellas contaminaciones, y la negación o ausencia del concepto de persona en tantas «filosofías», constituyen las «premisas extrañas» que explican el insalvable contraste entre los hechos y las palabras, entre el «espíritu» y la «letra», en el campo de los «derechos humanos».

Los caminos del inmanentisimo

El camino por el que se ha llegado a este suicidio ontológico del hombre como persona ha sido el de un antropocentrismo inmanentista. Las diversas formas en que ha buscado su consumación la filosofía de la inmanencia: monismo naturalista de la sustancia, monismo dialéctico del devenir de lo absoluto, primacía de la praxis expresada como materialismo dialéctico, inversión de valores, antiteísmo postulativo negador de todo absoluto, han pretendido buscar la muerte de Dios, del Dios personal, trascendente y creador del hombre a su imagen, como una exigencia para la vida del hombre.

Precisamente por esto, el filósofo cristiano no deberá detenerse por el obstáculo que pretendan ponerle las objeciones «antiteológicas», el rechazo de la metafísica, o la acusación de dogmatismo.

Una reflexión sobre la génesis histórica de estas corrientes del pensamiento contemporáneo, pone de manifiesto la presencia profunda de un fideísmo filosófico inmanentista, que ya impulsó el «saqueo de lo celeste» de los grandes sistemas idealistas, y que subyace ocultamente en los imperantes dogmatismos de nuestro tiempo, disimulados pero presupuestos en muchos radicales «pluralismos», y en actitudes de desintegración analítica y atomizadora.

La utilización equívoca del término «dogmatismo», que es utilizado como arma de ataque, desde presupuestos hegelianos más o menos explícitos, contra el pensamiento no decidido a sumergirse en el vértigo y «delirio báquico» del torbellino dialéctico, distrae la atención de la implacable e indiscutida fuerza con la que -en un mundo pretendidamente hostil al dogma y al sistema- imperan concepciones que, aún siendo ciegas para las más profundas dimensiones de lo humano, tienen en sí el atractivo y el vigor de ofrecerse con el carácter de lo incondicionado y absoluto. Pensemos, como ejemplo, en la filosofía positivista de la historia, que es todavía hoy el apoyo de toda actitud «cientificista» en la vida social, y también precisamente de las que más se proclaman antimetafísicas y antidogmáticas; y en la concepción totalizadora del mundo y de la vida que es el materialismo histórico.

La referencia del hombre a la verdad

«Todas las ciencias y artes se ordenan a un solo fin, la perfección del hombre que es su felicidad»[371]. Estas palabras con las que santo Tomás inicia su *Comentario a la Metafísica* de Aristóteles suenan hoy como una llamada de atención. Llamada no sólo a liberar al hombre de convertirse en instrumento de su propia técnica, sino también, y como condición previa para ello, a liberar a la tarea filosófica misma de la desintegración cientificista.

Las «ciencias» particulares, tal como son concebidas por el cientificismo, y utilizadas por la hegemónica «tecnología», no podrían justificar la dignidad personal del hombre. Pero esta capital verdad es patrimonio del recto sentir común humano, y es una exigencia humana el que encuentre una tematización especulativa conexa con aquel recto sentir en el horizonte de una comprensión ontológica del hombre y del universo.

La inconsistencia y la ausencia de fundamentación de la praxis contemporánea sobre el respeto al hombre, son explicables': porque la referencia a la verdad pertenece constitutivamente a la autoconciencia del hombre en cuanto tal; y la reflexión racional sobre aquella referencia sólo puede ser alcanzada en el terreno de un saber ontológico.

> La consideración de la filosofía primera acerca de la verdad se comporta de otro modo que la de los otras ciencias particulares. Pues cada una de las ciencias particulares considera cierta verdad sobre un determinado género de entes; pero la filosofía primera considera la universal verdad de los entes. Y por esto pertenece al metafísico considerar cómo se refiere el hombre al conocimiento de la verdad[372].

Solo por la patencia de la verdad del ente («la verdad se funda sobre el ente; por lo cual, así como es evidente por sí mismo que el ente, en general, es, así es por sí evidente que la verdad es»[373]) se hace posible el conocimiento del hombre en cuanto ser personal, al que pertenece, por la misma posición espiritual de su acto de ser, la apertura universal al ente y el dinamismo hacia un fin incondicionado, que funda el imperativo moral, a la vez que constituye a su voluntad en facultad de libre lección.

La afirmación ontológica es pues la condición de posibilidad de que la tarea especulativa del hombre reconozca la dignidad en que ha sido constituida la sustancia humana. Quien se proponga que su pensamiento sea fiel a la vocación del hombre habrá

de apoyarse firmemente en la afirmación ontológica, y gozarse serenamente en esta actitud «dogmática».

El texto de santo Tomás que hemos citado define con precisión la exigencia de la autofundamentación reflexiva de la filosofía primera. No tendríamos que admitir, ni tampoco dar ocasión a ella por un «objetivismo» con pretextos de «realismo», que santo Tomás nos oriente hacia un infundado «dogmatismo». Pero tampoco tendría sentido que, pretendiendo hacernos cargo de planteamientos de la modernidad filosófica, derribásemos desde sus fundamentos toda posible síntesis metafísica, aceptando falsos problemas a veces vigorosamente superados por otros pensadores.

La busqueda de la unidad

Asumida aquella recta y fundamentada actitud que reconoce en la afirmación ontológica el punto de partida para la elaboración de una síntesis metafísica, no podremos rehusar tampoco, por temor a la acusación de «sistematismo», la búsqueda de la unidad sapiencial de los conocimientos humanos. Como escribió Michele Federico Sciacca: «La experiencia filosófica en cuanto tal no puede renunciar a ser experiencia integral y unitaria, aunque siempre necesitada de ulteriores integraciones y unificaciones»[374].

La búsqueda de la unidad como fundamento del reconocimiento ontológico de lo múltiple como tal, no es ni una regla de economía en el campo de nuestras representaciones ni un «ideal de la razón» fuente de «ilusión trascendental». Es sí una exigencia constitutiva del pensamiento, en su requerida y necesaria afirmación de lo que es en cuanto que es.

Para santo Tomás de Aquino la empresa de construcción sintética del sistema, orientada a describir en el alma humana el orden del universo y de sus causas, se funda en la naturaleza misma del pensamiento: «El entendimiento puede entender las realidades múltiples por modo de algo uno, pero no la multitud por modo de multitud». «La multitud misma no se contendría bajo el ente, si no se contuviese de algún modo bajo la uno [...]; las cosas que son muchas numéricamente son unas en su esencia específica; y las que son muchas por su especie son unas en el género; y las que son muchas en sus procesos, son unas en su principio»[375].

Sin el conocimiento de una unidad específica sería incognoscible la multiplicidad numérica. Sin la unidad genérica no son pensables las diferencias de las naturalezas específicas. La heterogeneidad y diversidad son impensables si no es desde una concepción analógica de los objetos trascendentales, que remitirá últimamente a un fundamento unitario trascendente a la multitud.

El reconocimiento de la referencia del hombre a la verdad y de la consiguiente necesidad para el entendimiento humano de búsqueda de unidad en el pensamiento, nos llevan a una conclusión capital: si el pensamiento humano es consciente a la vez de su apertura infinita a toda verdad, y de su finitud esencial y de sus limitaciones concretas y singulares, no podrá razonablemente cerrarse ni a la afirmación de lo que trasciende a su horizonte objetivo ni a la receptividad para una verdad suprarracional.

En aquella posición, el hombre podrá afirmarse en su subsistencia individual y en su dignidad personal. Pero si el pensamiento humano asume una actitud de autorrealización, ya sea en una opción por la finitud, ya sea postulando el acceso a lo infinito y absoluto a través de aquella, obrará la absorción en la inmanencia de todo contenido trascendente y suprarracional. Pero en este caso el «sistema», como comprendió Kierkegaard, cancelará la existencia del sujeto consciente individual, convertido en momento del proceso de lo absoluto.

La filosofía y la fe cristiana

Me parece que la filosofía cristiana de nuestro tiempo debería mantenerse plenamente fiel a santo Tomás de Aquino en lo esencial de su posición en el tema de las relaciones entre la filosofía y la fe cristiana.

Teólogo, para el que la intención de puesta al servicio de la fe, en la elaboración de la doctrina sagrada, era móvil central de su especulación racional, santo Tomás mantuvo con firme precisión la racionalidad del hombre y la consistencia propia de los conocimientos humanos de orden natural.

Si hablamos de «filosofía cristiana», no entenderemos por ella ni la que se apoyase en una actitud fideísta, ni la que pretendiese pensar por principios filosóficos el misterio cristiano en su integridad. La distinción de la filosofía respecto a la teología tiene en santo Tomás una doble y complementaria función: la de respetar la sobrenaturalidad del misterio revelado, y la de afirmar la capacidad racional del hombre.

La naturaleza racional del hombre no es sólo algo que la fe no niega ni suprime; es algo que la fe presupone. «Pues la fe presupone el conocimiento natural, así como la gracia presupone la naturaleza y la perfección lo perfectible»[376].

El hombre en cuanto capaz racionalmente de ascender al conocimiento de Dios es el sujeto propio de la recepción de la fe revelada. «El hombre se ordena a Dios por medio de la razón, por la que puede conocerle»[377], afirma santo Tomás, como premisa para concluir en la ilicitud de procurar la salvación de alguien obrando contra el orden natural, como sería el bautizar a un niño contra la voluntad de sus padres.

De acuerdo con esta actitud de respeto a la naturaleza racional, deberemos admitir que es rechazable a la vez como moralmente ilícito y como antropológicamente irrealizable, la pretensión de imprimir la fe sobre convicciones incompatibles con la misma.

Ciertamente deberemos admitir, con santo Tomás, la fáctica debilidad de la razón humana, y los obstáculos y oscuridades que impiden a los hombres el acceso a la verdad. Su ejemplo no nos invita a un «semipelagianismo en filosofía». Es hoy más que nunca clara la impotencia de la filosofía en actitud separada y cerrada frente a la revelación. Pero es también un aspecto característico de nuestro mundo inmerso en el secularismo que la misma fe sobrenatural sea conmovida con la máxima frecuencia no desde ataques directos apoyados en una pretendida racionalidad, sino precisamente por medio de la desintegración de la razón y el oscurecimiento de la inteligencia.

El hombre actual ve conmovida su disponibilidad para la afirmación racional de lo trascendente y la recepción de la fe, desde tesis que santo Tomás hubiera calificado de

positiones extraneae. Posiciones que destruyen desde sus fundamentos la verdad filosófica.

La elaboración de una síntesis filosófica, apoyada en principios y elaborada por métodos racionales, e integradora de todo lo adquirido en los siglos modernos, es una tarea ardua, pero es en sí misma necesaria, y a ella nos llama el ejemplo de santo Tomás de Aquino.

La filosofia cristiana y el fideismo inmanentista

Son muchas las razones que nos invitan a no olvidar que las más características interrogaciones de nuestro tiempo nos llevarían a caminos perdidos, sin la disponibilidad del pensamiento a reconocer la insuficiencia de la filosofía para responderlas.

Pensemos en el acuciante problema del sentido del devenir histórico de la humanidad, en el que el filósofo cristiano no parece que tenga derecho a quedarse, ni siquiera con pretexto de rigor metódico y de limitación de campos de conocimiento, sin capacidad de diálogo con los fideísmos inmanentistas hegemónicos en nuestro mundo.

Una afirmación de Kant -que por cierto subtitula su opúsculo *La Paz perpetua* con las palabras *El milenio en filosofía*-, resulta a este propósito reveladora. En su tratado sobre «la victoria del principio del bien sobre el mal y el establecimiento del Reino de Dios sobre la tierra», que incluyó después como un capítulo de *La religión dentro de los límites de la pura razón,* Kant escribió: «La transición gradual desde el credo eclesiástico a la absoluta soberanía de una fe religiosa pura (es decir, puramente racional) es el advenimiento del Reino de Dios».

He aquí un ejemplo expresivo de la presencia en las actitudes ilustradas y progresistas de la modernidad descristianizada, de la esperanza mesiánica, sumergida en la inmanencia del racionalismo, e invertida en hostilidad hacia el misterio sobrenatural.

Si el propio santo Tomás afirma que el conocimiento de la Trinidad nos fue necesario *ad recte sentiendum de creatione rerum,* además de serlo *ad recte sentiendum de salute generis humani*[378] sería empobrecedor y esterilizante para el filósofo cristiano ignorar el profundo impacto de la especulación trinitaria en la metafísica occidental.

Pretendiendo respetar la autonomía de la razón, se haría incapaz de comprender históricamente la evolución de la metafísica, y quedaría desde luego sin posible diálogo con los grandes sistemas del idealismo alemán, que no sólo son cronológicamente los últimos grandes edificios especulativos, sino que condicionan poderosamente las concepciones del mundo de nuestro tiempo.

Es oportuno recordar también en esto a Hegel para quien «por la doctrina trinitaria, que constituye lo especulativo de la religión cristiana, se halla en el cristianismo la idea de la razón»[379].

El conocimiento humano de Dios

En nuestro tiempo podemos tal vez mejor que nunca descubrir el sentido profundo del enfoque que dio santo Tomás a su polémica con la argumentación anselmiana, acerca de la cuestión de la evidencia para el hombre de la afirmación de la existencia de Dios.

La llamada «prueba ontológica» tenía ciertamente en la escolástica medieval un sentido diverso, y aun opuesto, al que tomó en el racionalismo a partir de Descartes. Pensada en el contexto de la inteligencia de la fe -san Anselmo no sólo dice que por la palabra Dios entendemos significar *aliquid quo maius cogitari nequit,* sino que también afirma que por ella entendemos significar algo *maius quam cogitari possit*[380]- pasó a ser en la modernidad la vía central por la que la metafísica tomó la estructura de una ontoteología inmanentista, que culminó en Spinoza, con un rígido univocismo naturalista, y en Hegel con el monismo dialéctico de lo absoluto como devenir.

Santo Tomás, como anticipándose a refutar errores posteriores a su época, y como si adivinara los riesgos de la precipitación «inmediatista», tomó todas las precauciones críticas frente a ilusiones apoyadas en el carácter obvio del lenguaje religioso para el creyente.

El concepto de Dios no es para el hombre una *prima conceptio* en la que se resuelvan los conceptos de las realidades del mundo creado.

Frente a la objeción de quienes decían que el no creyente utiliza el término Dios en forma equívoca respecto del creyente, y que sólo por ello le es posible atribuir la divinidad a un ídolo, responde santo Tomás:

> La naturaleza de Dios según que es en sí mismo, ni el católico ni el pagano la conoce: sino que uno y otro la conoce según alguna razón de causalidad o de excelencia o de remoción [...]; pero si hubiese alguno que no conociese a Dios según razón alguna, tampoco podría nombrarla[381].

Al poner el objeto de la metafísica en el *ens commune,* concebido como trascendental analógico referido a las realidades finitas y múltiples del universo, y excluir que Dios sea corno tal *subiectum* de la filosofía primera, santo Tomás dio a la filosofía cristiana una orientación que muestra hoy sus sorprendentes posibilidades.

La ontoteología racionalista, al poner soberbiamente a Dios en el horizonte de la conciencia humana, optaba inevitablemente por el monismo metafísico. Hegel pretendió defender a Spinoza frente a la acusación de ateísmo con estas significativas palabras:

> En el sistema de Spinoza es más bien el mundo el que es determinado como simple fenómeno, al que no corresponde una realidad efectiva [...] Pero en el ámbito de la conciencia representativa repugna al hombre abandonar el supuesto propio de la misma: que este su agregado de entidades finitas, llamado mundo, tenga realidad efectiva. Admitir que no haya mundo se tiéne por imposible [...] Se cree, y esta creencia no honra mucho a quienes la profesan, más fácil que un sistema niegue a Dios que no que niegue al mundo; se considera mucho más comprensible que Dios sea negado que no que el mundo sea negado[382].

Con santo Tomás, y con palabras de san Juan, y no sólo con todo cristiano sino con todo hombre razonable y sincero, podríamos decir más bien que quien no afirma la realidad plural, heterogénea, graduada en su perfección, del universo que está al alcance de su experiencia, y no reconoce la sustantividad y la dignidad de sí mismo y de los individuos humanos con quienes convive, mientras afirma que intuye adecuadamente la esencia eterna e infinita de Dios, es hombre mendaz.

Es un sin sentido afirmar la evidencia de Dios y negar entidad verdadera al hombre. Con ello se obra especulativamente la «muerte de Dios», cuya trascendencia,

personalidad y libertad creadora quedan destruidas, y se aplasta al hombre convertido en parte de la naturaleza o en un momento del devenir de lo absoluto.

Es ilegítimo postular precipitadamente a Dios como una primera evidencia, con lo que se le confunde con una hipostatización de nuestros conceptos universalísimos. Se trata de pensar en su ser y en su verdad la pluralidad y la gradación en la dignidad ontológica de los entes. Sólo así se fundamentará la racionalidad de un discurso metafísico, que concluirá afirmando la unidad y la perfección infinita del Ser que es causa de la multitud de los entes finitos.

La analogía como via de síntesis

La orientación filosófica de santo Tomás de Aquino nos sitúa en actitud respetuosa con la pluralidad y capaz de dar razón de la misma en una síntesis armónica y abierta, que no pretenda reducir lo contingente a lo necesario, ni absolutizar lo contingente, ni postular el sin sentido de un pluralismo radical sin fundamento unitario, lo que contiene también implícito el más cerrado monismo.

Frente a la atomización ciega para la síntesis, o frente a un sistematismo monista, ya sea univocista o dialéctico, santo Tomás nos lleva a comprender la analogía como el camino adecuado para aquella síntesis integradora y abierta, respetuosa para la afirmación de la realidad plural en todas las dimensiones que se muestra en la experiencia humana.

La síntesis analógica no se alcanza sumergiéndose en las tensiones y oposiciones de los opuestos unilateralismos, o pretendiendo componer concepciones unidimensionales. Si así fuera, la analogía no sería sino una fase siempre inestable de un proceso dialéctico que habría que admitir como inevitable y como especulativamente necesario.

La actitud analógica como tal, está fuera de esta dialéctica, porque consiste en que el decir ontológico exprese como compuesto, sintetizado, todo aquello que en la realidad consiste en dimensiones y principios que están efectivamente puestos juntos como estructurando su misma constitución en el ser.

Así la doctrina aristotélica del movimiento no fue una superación de contrarios por la que se traspase la tesis eleática en la antítesis heraclitiana. Habla simplemente del ente que se mueve y del movimiento del ente; expresa el reconocimiento de que el ente se dice de lo potencial y de lo actual, en sentido diverso pero entre sí «referido», ya que de otro modo habría que negar el movimiento y la pluralidad, o afirmar el no ser el ser como en el diálogo «El Sofista» de Platón tuvo que hacer el huésped eleático.

La originalidad metafísica de santo Tomás se ejercitó en el plano trascendental mediante la concepción analógica del ente, descubriendo el «*esse*» como acto del ente. Precisamente en nuestro siglo se han abierto, por las investigaciones históricas y las reflexiones sistemáticas de algunos grandes tomistas contemporáneos, posibilidades en gran parte perdidas en el «tomismo» de anteriores etapas. En su tiempo escribía Domingo Báñez:

> Y esto es lo que frecuentísimamente clama santo Tomás, y lo que los tomistas no quieren oír: que el ser es la actualidad de toda forma o naturaleza, y que en ninguna cosa se halla como recipiente y perfectible, sino como

recibido y perficiente de aquello en que se recibe; pero el ser mismo, por lo mismo que es recibido se deprime, y por decirlo así, se imperfecciona[383].

Este redescubrimiento del ser como acto quedaría deformado si fuese interpretado como el de un «existencialismo», frente a un «esencialismo», en el pensamiento de santo Tomás. Para este en efecto, «la forma en cuanto forma es acto», y es en cuanto finita que se comporta respecto al esse en una relación de potencia a acto[384].

No por una afectación neutralista como la que quiso caricaturizar Jaspers, sino por respeto a la verdad hay que decir que una síntesis orientada según santo Tomás queda fuera de aquella polaridad, como había quedado fuera de la polaridad entre empirismo y racionalismo, e incluso, en alguno de los sentidos modernos de estos términos, de la que opone el «idealismo» y el «realismo».

En la situación contemporánea, de nuevo el pensamiento metafísico tomista puede encontrarse situado en una vía media entre corrientes que entre sí se oponen y se neutralizan. Entre los monismos, tal vez ocultos e inexpresados pero hegemónicos y omnipotentes, y los proclamados pluralismos que no parecen considerar sino como capricho y locura las explicaciones unitarias de la realidad, santo Tomás nos orienta a avanzar hacia la búsqueda del principio unitario trascendente al universo, precisamente porque toma su punto de partida en una afirmación ontológica respetuosa con la pluralidad.

La síntesis «tomista» tradicional

Las consideraciones expuestas podrían llevarnos a concluir no sólo la oportunidad de la actitud de santo Tomás de Aquino como una válida orientación para la actitud filosófica en nuestros días, sino también a afirmar la validez perenne y la fecundidad filosófica de la síntesis por él elaborada.

Pero en este punto se hace precisa una aclaración y una toma de posición, sin la que podría resultar estéril aquella rica posibilidad.

Orientado hacia la búsqueda de la verdad, santo Tomás ofrece ejemplo de recepción de todo lo anteriormente adquirido, sin rebeldía contra la tradición filosófica, e incluso sin recelo ante la que provenía de los más adversos ambientes, aunque sin convertir la filosofía en algo dirigido sólo a registrar lo que hubiesen dicho los hombres, y que dejase olvidada la verdad de las cosas.

La recepción del aristotelismo no es en él ni un capricho derivado de su vigencia contemporánea ni una opción cultural relativista. Asume de él, y de lo que sobre él pensaron los más diversos comentaristas, lo que entiende ser filosóficamente verdadero.

Es indudable que las consignas que dio León XIII en la *Aeterni Patris:* evitar una repetición de lo que pudo haber de caduco en el pensamiento del pasado, y afirmar a la vez todo lo que haya sido dicho verdadera y sabiamente por cualquier filósofo, responden profundamente a la actitud misma del Doctor Angélico.

Para el tomismo de los siglos modernos han podido ser igualmente fuente de esterilidad la cerrazón polémica y la rivalidad con otras escuelas en el seno mismo de la «escolástica» y frente al pensamiento moderno, y el abandono inconsciente que a lo

largo de estas polémicas se ha producido respecto de algunos de los núcleos y puntos centrales de la síntesis de santo Tomás.

Enumeremos algunos ejemplos. El mismo tema de la analogía se empobreció por el enfrentamiento a la escuela suarista, que llevó a ignorar la función de la atribución en la síntesis del Angélico.

El enfrentamiento a corrientes de espiritualismo agustiniano hizo ignorar demasiadas veces la indudable afirmación por el Angélico de una experiencia propia de las operaciones espirituales del alma humana, «por la que -se dice en la *Summa contra Gentes*- nuestro entendimiento asciende al conocimiento de Dios». Se quedaba sin leer la inequívoca afirmación según la cual si el hombre careciese de un conocimiento de lo que es la naturaleza intelectual por la experiencia de las propias operaciones no podría alcanzar a conocer entidades superiores a lo físico ni por demostración racional ni por la fe revelada[385].

La reacción contra los exclusivismos del devenir y las filosofías «actualistas» dejó en el olvido tesis tan capitales como la afirmada en *De Potentia Dei*: «La naturaleza de cualquier acto es que se comunique a sí mismo en cuanto es posible. Por lo cual todo agente obra según que es en acto. Pero el obrar no es otra cosa que el comunicar aquello por lo que el agente es en acto»[386].

Efecto de esta actitud polémica contra otras corrientes escolásticas fue el hecho de que las conocidas «veinticuatro tesis», contengan ciertamente *pronuntiata maiora* de una síntesis metafísica fiel a santo Tomás de Aquino, pero que no hubiera podido decirse que expresen los principios capitales de aquella síntesis. Nada se dice en ellas sobre la naturaleza del bien y de la perfección, ni sobre la comunicatividad de lo perfecto, ni sobre el motivo final de la creación ni sobre el orden del universo, ni sobre el carácter de *dignissimum in tota natura* del ser personal, etc.

Es también sorprendente que con la actitud de intransigencia frente a las corrientes de la modernidad pudiera el tomismo perder el sentido de algunas de sus más fundamentales posiciones, para aceptar inconscientemente puntos de vista de sus adversarios, desde los que quedaba desequilibrada, y sin posibilidades de desenvolvimiento coherente, una síntesis metafísica fiel a santo Tomás de Aquino.

Podemos citar aquí como un ejemplo muy significativo: la adopción de la estructura wolfiana de la metafísica, absolutamente incompatible con la construcción de una síntesis auténticamente tomista, pero que estructuró manuales con pretensión de radical fidelidad a los principios del Angélico.

Nuestro tiempo tiene para nosotros grandes exigencias, y también mayores posibilidades, después de que valiosas investigaciones históricas han renovado la comprensión originaria del pensamiento de santo Tomás, y de que algunos esfuerzos sintéticos de gran aliento han puesto a nuestra disposición puntos de partida fecundos para seguir pensando, sin desperdiciar el tesoro de la herencia auténtica de santo Tomás, y que son estímulo para un renovado trabajo, modesto y abierto, con fidelidad firme a la verdad ya adquirida, y con el empeño de buscar para el hombre de hoy principios para una comprensión racional del universo y que den sentido de la existencia humana.

Con una atención y disponibilidad para toda problemática contemporánea, esta tarea exige un cotidiano y reiterado estudio de la obra misma de santo Tomás de Aquino.

La actualidad ética y política del pensamiento de santo Tomás

En nuestro tiempo es frecuente la sospecha: toda afirmación de verdad, y toda aspiración a una unidad sistemática, es acusada de traducirse en la práctica en aplastante totalitarismo. Se ofrece aquí una tarea de especial oportunidad para el hombre de hoy: dar a conocer mediante una reflexión histórico-filosófica rigurosa, y una fundamentación sistemática orientada por una ética social con sólidos cimientos, el contraste insalvable que enfrenta trágicamente al pensamiento tradicional las corrientes filosóficas de que surgió la traducción práctica en el mundo político del antropocentrismo inmanentista.

Para Spinoza, inspirador teórico de Rousseau, el poder político es la única fuente posible de las nociones de justo e injusto, de bueno y de malo, que antes de la ley positiva carecen de sentido. De aquí que la democracia, entendida al modo spinoziano, por ser el régimen que ejercita más perfectamente aquel su carácter de fuente única de nociones morales, haya de ser reconocido como el más perfecto y absoluto de los posibles regímenes políticos[387].

Comprendida esta democracia totalitaria en su sentido profundo, como praxis del más radical y consecuente inmanentismo, las antítesis contemporáneas entre los opuestos totalitarismos se muestran como superficiales contrastes dialécticos dentro de una común posición: la del absolutismo de lo político y la identificación entre el Estado con la fuente y el lugar de lo ético.

De aquí que la noción tomista del bien común social -que no lo es con comunidad genérica o específica, sino con comunidad de causa final-, y al que el hombre está destinado como individuo personal con anterioridad respecto de cualquier decisión voluntarista de los que rigen el Estado, sea también un punto nuclear de orientación de una tarea filosófica en nuestros días.

Hace algunos años escribió Jaime Bofill, el ilustre catedrático de metafísica de la Universidad de Barcelona:

> El pensamiento contemporáneo vendría a ser un patente testimonio de la actualidad de la doctrina del Doctor Angélico, reclamada, sin conocerla, por la misma necesidad sentida de una doctrina y de una ordenación social que restaure a la persona en el lugar de dignidad que por su misma naturaleza reclama[388].

---

366. Relación presentada al «Convegno» de la SITA celebrado entre 15 y 17 de noviembre de 1979, publicada en las Actas del mencionado «Convegno» y en la revista barcelonesa *Cristiandad*, n.586-587, enero-febrero de 1980, pp. 26 ss.
367. HEGEL, *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía*.
368. «Quorum positiones scire poterant, quia et ipsi gentiles fuerant, vel saltem inter gentiles conversati et in eorum doctrinis eruditid» (*CG.* I, c. 2).
369. HEGEL, *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía,* Introducción.
370. «Verbum hominis quod ad nullius gentis pertinet linguam» *(De Trinitate* XV, c. 11).
371. «Omnes scientiae et artes ordinantur ad unum, scilicet ad hominis perfectionem quae est eius beatitudo» *(In Metaphysicam,* Proem.)
372. «Aliter se habet consideratio philosophiae primae circa veritatem, et aliarum particularium scientiarum. Nam unaquaeque particularis scientia corisiderat quemdam veritatem circa determinatum gerius entium; sed

philosophia prima considerat universalem veritatem entium, Et ideo ad hunc philosophum pertinet considerare, quomodo se habeat homo ad veritatem cognoscendam» *(In Metaphysicam,* Lib. II, n. 273).

373. *De veritate*, q. 10. a. 12, ad 3.

374. MICHELE FEDERICO SCIACCA, *Sísifo sube al calvarlo.*

375. «Intellectus quidem potest multa intelligere per modum unius, non autem multa per modum multorum». «Ipsa multitudo non contineretur sub ente, nisi contineretur aliquo modo sub uno»... «quae sunt multa numero sunt unum specie; et quas sunt speciebus multa, sunt unum genero; et quae sunt multa processibus, sunt unum principio» *(STh.* I, q. 85, a 4 in c.; *STh.* I, q. 1, a 1, ad 2).

376. «Sic eriim fides praesupponit cognitionem naturalem, sicut gratia naluram et perfectio perfectibile» (*STh*. I, q. 2, a 2 ad 1).

377. *STh.* II-II, q. 10, a. 12, ad 4.

378. Cf. *STh.* I, q. 32, a. 1, ad 3.

379. HEGEL, *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal.* Introducción general. c. II: El concepto de espíritu.

380. San ANSELMO, *Proslogion,* c. XVI.

381. «Ipsam naturam Dei prout in se est, ñeque catholicus ñeque paganus cognoscit: sed uterque. Cognoscit eam secundum aliquam rationem causalitatis vel excellentiae vel remationis... si vero aliquid esset qui secundum nullam rationem Deum cognosceret, nec ipsum nominare ...» S*Th.* I, q. 13, a. 10 ad 5.

382. HEGEL, *Enciclopedia de las Ciencias filosóficas:* «Lógica», B. II, n. 50.

383. «It hoc est quod saepissime Divus Thomas clamat, et thomistae, nolunt audire: quod «esse» est actualitas omnis formae vel nature et quod in riulla re invenitur sicut recipiens et perfectibili, sed sicut receptum et perficiens id in quo recipitur; ipsum tamen, so ipso quod recipitur, deprimitur, et ut ita dixerim, imperficitur». Domingo Báñez, *Comentario a la Summa Theologica*, I, q. 4, a. 1 ad 3.

384. Cf. *De spiritualibus creaturis,* a. 1. ad 1.

385. Cf. *STh.* I, q. 88, a. 1, ad 1; *CG.* III, c. 46.

386. «Natura quiuslibet actus est quod se ipsum communicet quantum possibile est. Unde unumquodque agens agit secundum quod in actu est. Agere vero nihíl aliud est quam communicare illud per quod agens est actu», *De potentia,* q. 2, a. 1. in c.

387. SPINOZA, *Tratado Político,* c. 11.

388. JAUME BOFILL «Actualidad psicológica de la filosofía de Santo Tomás», editorial de *Cristiandad,* n. 216, 15 marzo 1953, pp. 105-106.

LA ANALOGÍA COMO VÍA DE SÍNTESIS

Los problemas en torno a la analogía por la dualidad de la atribución y la proporcionalidad se resuelven por la lectura directa de santo Tomás: ontológicamente, el ente se objetiva en una unidad según proporcionalidad que hace posible el ascenso a Dios como ente primero. En vía de descenso a partir del primer analogado, y en la sistematización teológica, la atribución piensa a Dios como Aquel de quien participan y por el que son pensados como efectos suyos, «ejemplados por Él», la pluralidad de los entes del universo creado.

Comienza Aristóteles sus Libros titulados «metafísicos» con la afirmación de que «todos los hombres tienden, por su naturaleza, a contemplar». Este «impulso» a saber acerca de la naturaleza y del hombre lleva, en sí mismo, la búsqueda de una comprensión fundamentada de la totalidad del universo y de sus causas. Ya en el propio Aristóteles, la «filosofía primera» fue conocida como «Teología», un decir humano sobre Dios.

Mi maestro, el padre Ramón Orlandis, decía lo mismo así: «Todo hombre, en cuanto hombre, tiene invencible apetencia de síntesis»[389].

Una reflexión histórica que podríamos calificar de «angustiosa y torturada» movió a Heidegger a rastrear el curso de los esfuerzos y los fracasos humanos en esta búsqueda. Su reflexión le llevó a sostener que la Metafísica ha tenido el destino de atender a la verdad del ente en la apropiación del «olvido del ser», y que en esto ha estado regida por un teorético dirigir la mirada intelectual de modo que ha sometido la verdad al yugo de la idea.

Lo que advertimos en Parménides y en el platonismo rige para Heidegger el pensamiento occidental hasta la culminante síntesis hegeliana:

> En la tesis que sostiene que el ser es lo que se muestra en el puro aprehender intuitivo, tiene su motivo la dialéctica hegeliana, que solo es posible sobre tal base[390].
>
> Cuando Hegel define el ser como «lo inmediato indeterminado», y da esta definición como base del restante despliegue de las categorías de su *Lógica,* se mantiene en la misma dirección visual que la Ontología antigua, sólo que deja de lado el problema, planteado por Aristóteles, de la unidad del ser frente a la pluralidad de las categorías[391].

La ambigua genialidad heideggeriana no ha de ocultarnos que él mismo sostiene que «con el descubrimiento de la analogía había puesto Aristóteles, a pesar de toda su dependencia del modo de hacer Platón la pregunta ontológica, el problema del ser sobre una base fundamentalmente nueva»[392]. El propio Heidegger cita, a propósito de esto, el opúsculo de Tomás de Vio, Cayetano, *De nominum analogía.* La cita queda perdida en el conjunto de su obra, y no parece que Heidegger leyese con atención aquel opúsculo único e incomparable por la fuerza y verdad de su pensamiento.

Si el tema de la analogía lo estudiamos en sus fuentes aristotélicas, y en su insuperada expresión en santo Tomás de Aquino y en la tradición tomista, reconoceremos que el

pensamiento filosófico que marcha por el camino de la analogía escapa a las antinomias y contradicciones del intuicionismo eleático y platónico cegado por la falsa luz de un inmediatismo ontologista, y a la pulverización y atomización de la realidad operada por los procesos analíticos que parten del inmediatismo empirista, y puede realizar, en la tarea pensante humana, la síntesis, el poner juntos armónicamente, sin contradicción, lo uno y lo múltiple, lo actual y permanente con lo cambiante y mutable, la singularidad material y la universalidad esencial, la subsistencia del espíritu personal y su apertura infinita al universo y a Dios.

El método analógico es el propio instrumento de lo que Joseph Maréchal llamó «la crítica metafísica del objeto de conocimiento», la que realiza la integración de todas las dimensiones y elementos de la realidad, regida por el primer principio (por el que remueve que se pueda negar de algo aquello que se ha de afirmar de ello). Es también el camino para la patentización de la gradación de las perfecciones en la realidad plural del universo y de la presencia, en todo ente, de las dimensiones ontológicas que explican sus actividades y sus inclinaciones y hacen posible descubrir la teleología, presente en el orden del universo, ordenado, como a causa de las causas, al bien infinito y divino, cuyo amor mueve el sol y las estrellas.

Expondremos, primero, aquellos pre-conocidos en la comprensión del juzgar analógico. Trataremos, después, de la diferencia y conexión entre las dos formas de analogía, la de proporcionalidad y la de atribución, para mostrar, más tarde, el contraste y heterogeneidad radical entre la síntesis integradora y armónica del saber humano, alcanzada a partir del pensamiento de santo Tomás de Aquino, con las corrientes sintéticas derivadas de los sistemas idealistas, en las que la verdad queda ocultada y destruida bajo apariencias grandiosas y engañosas, absolutizadoras del enfrentamiento, de la negatividad y de la lucha polémica.

Aristóteles, en el punto de partida de su teoría de la demostración, sentó el principio de que «toda doctrina y toda disciplina racional se genera de un conocimiento pre-existente»[393]. Es una necesidad constitutiva para toda argumentación que parta de principios por sí mismos cognoscibles, que no requieran, ni tenga sentido buscar, que sean ellos mismos demostrados.

Por esto, iniciamos la exposición de la doctrina de santo Tomás sobre la analogía, y sobre el sentido de la analogía misma como la vía de la síntesis que estructure «arquitectónicamente» el edificio del saber, enunciando, con algunas aclaraciones que patenticen su sentido, aquellos «pre-conocidos» a todo planteamiento que busque la fundamentación de la referencia del hombre a la verdad del ente, la tarea que podemos llamar «fundamentación de la Metafísica» u «Ontología fundamental». Pasamos a enunciarlos.

1. *Que existe el conocimiento es, por sí, evidente.* Todos los escepticismos, relativismos, o criticismos que pretendan concluir que «el conocimiento no es conocimiento» se caracterizan por la inconsistencia, sobre la que reflexionaba así san Agustín: «Todo el que se conoce como dubitante entiende lo que es la verdad y está cierto de lo que la verdad sea»[394]. «Pues, si duda, vive y se acuerda de aquello de donde

le viene la duda; si duda, entiende que duda; y, si duda, aspira a estar cierto; si duda, piensa; si duda, sabe que no sabe; si duda, juzga que no debe asentir temerariamente. Así, pues, todo el que está dudoso por algo no puede dudar de todo aquello que, si no fuese, no podría nadie dudar de cosa alguna»[395]. En el ejercicio de la duda no se da sólo la certeza de la propia existencia y del acto de pensar, sino también de la naturaleza e interna aspiración conoscente del pensamiento humano.

2. *«Conocer se dice de muchas maneras».* Es decir, el término «conocimiento» tiene un significado analógico -anticipemos, según el tipo de analogía que llamaremos «de proporcionalidad». Es conocimiento el que cada uno tiene de sí mismo siempre que está actualmente pensando: un conocimiento por el que no podría definir todavía la esencia de la mente, y cuya enunciación no podría pretender al tipo de evidencia de una verdad universal, de caracter esencial, natural, matemático o metafísico. Lo que sí tiene es una certeza existencial de caracter inmediato e indudable.

Conocer es, también, saber que no puede ser verdadero que una cosa sea lo que es y que no lo sea, es decir, aprehender el primer principio, que regirá todos los conocimientos objetivos.

Conocer es que es impensable y moralmente malo juzgar que no debamos obrar según aquello que estimamos como bueno, es decir, lo que formulamos en el primer principio del entendimiento práctico, que rige la acción moral humana, y según el cual hay que obrar el bien y evitar el mal.

3. *Entender es conocer algo en su esencia.* Lo que distingue y caracteriza el acto de conocimiento, que es la intelección, respecto de una percepción sensible o de la misma conciencia existencial del sujeto humano cognoscente es que sólo podemos decir que entendemos si conocemos lo que aprehendemos en nuestro acto de conocer en su esencia y, por tanto, si, en la inmanencia de nuestra actividad cognoscente, concebimos lo que conocemos, formándonos de ello un concepto esencial por el que podamos afirmar, de lo que mencionamos como sujeto de una enunciación, un predicado que diga lo que es la cosa o la realidad de que se trata.

Porque afirmamos esto como un *praecognita*, hemos de subrayar que ha podido quedar él mismo ignorado o desfigurado siempre que no se ha asentido también el anteriormente enunciado: el significado múltiple, analógico, del término «conocer». El confundir unívocamente todo tipo de conocimiento lo mismo puede llevar a sacrificar al inmediatismo de la percepción sensible todo conocimiento por conceptos, que a atribuir la realidad por antonomasia al contenido objetivo inteligible de lo que concebimos, heredando del platonismo la postulación de una interpretación del conocimiento que excluye de la realidad verdadera todo lo singular existente, para movernos en un «ideal-realismo», en que el mundo ideal nos obliga a reconocer el sinsentido de lo táctico y singular.

En realidad, los empirismos y los racionalismos se han generado, históricamente, por este univocismo que, en distintas direcciones, ha visto todo conocimiento en la línea de la visión de las cosas presentes ante esta mirada. Ya sea que a las cosas concretas se sacrifique la realidad de las esencias o que, por el contrario, a la «evidencia»,

interpretada como intuitiva de los objetos entendidos, se la confunda con la visión y percepción de lo dado.

El no discernimiento del acto de entender como conocimiento de contenido esencial haría imposible todo raciocinio científico y toda definición de lo conocido. No podríamos distinguir lo necesario de lo contingente, lo esencial de lo anecdótico y circunstancial, lo meramente táctico de lo esencialmente coherente. Nada sabríamos, por tanto, acerca de las cosas y ningún contenido sensiblemente percibido lo podríamos nombrar con palabras, cuya intención significativa versase sobre su esencia.

4. *Qué es el conocimiento en cuanto conocimiento.* Que el conocimiento existe, que llamamos conocimiento a actos muy diversos, es decir, que decimos de muchas maneras «conocer», y que sólo decimos que entendemos cuando conocemos de las cosas lo que son, son, en verdad, puntos de partida pre-conocidos de toda actividad pensante, de toda búsqueda discursiva, del tipo de conocimiento científico o filosófico. De tal manera son puntos de partida que han de reconocerse como verdades evidentes para todos, *per se nota omnibus.*

Se hace necesario incluir aquí, entre estos *praecognita*, una afirmación que reiteraron Aristóteles y Santo Tomás, así como la práctica totalidad de los grandes comentaristas de Aristóteles, pero que, en la modernidad filosófica, ya en la «escolástica moderna», se había oscurecido. Me refiero a la afirmación de que conocer es un acto del sujeto cognoscente, por el que este se trasciende a sí mismo, en su entidad singular y subjetiva, para hacerse uno con lo que conoce, de modo que «el senciente en acto es lo sentido en acto», «el que entiende en acto, es lo entendido en acto». «El alma cognoscente en cuanto tal se hace todas las cosas que conoce, de modo que el destino e imprimación del alma cognoscente es la descripción, en sí misma, de todo el universo de la realidad y de sus causas».

Sin la ambición, a modo de punto de partida, de este que llamaba Cayetano «arduo principio» de toda la Filosofía de la Naturaleza y de toda la Metafísica, ninguna de las aporías y antinomias que se han planteado a lo largo de los siglos de la historia del pensamiento contra la validez del conocimiento tendría camino de salida. Al caer en la cuenta de la universalización que la conciencia cognoscente da al sujeto pensante, tenderíamos a negar la primacía de lo real para hacer de esto sólo una posición del espíritu consciente.

En realidad, esto se ha dado en la historia del pensamiento occidental y el «extraño resultado» del redescubrimiento kantiano de la trascendentalidad del sujeto se explica porque no pudo interpretar la actividad pensante humana como propio desenvolvimiento del ser espiritual, del hombre individual y personal. Hay que reconquistar, para reencontrar los fundamentos de nuestro conocimiento del ente en cuanto ente, las capitales afirmaciones de la tradición aristotélica: sentir y entender son, en cuanto tales, un cierto ser del cognoscente.

Por lo mismo, el entender en cuanto tal se caracteriza como una «infinitud» por la que es el hombre capaz de sentirse a sí mismo finito, subjetivo y limitado en su entidad y en su conocimiento. Si el hombre no se trascendiese al entender, y el entender en cuanto tal

no tuviese el caracter de perfección propia del acto en cuanto tal, no podría ser el hombre consciente de sus límites. Desde la comprensión de que el entender es cierto ser, es decir, acto y perfección, que no se limita por sí mismo, sino por la potencia en que es recibido y por el que es participado, no sería el hombre consciente de su finitud. Al ser conscientes de nuestra finitud, se patentiza la esencia de nuestro ser consciente como apertura infinita al universo de los entes y, en definitiva, «capaz de Dios».

5. *Es el hombre quien conoce.* Reaccionando contra la teoría del conocimiento heredera del criticismo trascendental kantiano, escribió el filósofo ruso Nicolás Berdiaeff, en un libro titulado precisamente *La destinación del hombre:* «En realidad, la cuestión fundamental del conocimiento es la de la relación entre la conciencia trascendental, el sujeto gnoseológico, y el hombre, la persona humana viva y concreta». Para Berdiaeff, la reflexión sobre el conocimiento tiene que comprender y profundizar la premisa del conocimiento que nos hace presuponer que es el hombre quien conoce.

En realidad, el hombre, el hombre individual, la persona humana viva y concreta, siempre que está en acto de pensar se percibe como existente. Entiende, incluso, hemos de decir, que no le sería posible el pensamiento ni el conocimiento a ente alguno al que no perteneciese, por su propia constitución ontológica, la actitud para ser consciente de sí mismo existente y para percibir sus actos conscientes como pertenecientes a sí mismo como existente.

El descubrimiento de la universalidad trascendental del yo pensante, es decir, de la radical originación de toda apertura objetiva intencional en la conciencia existencial de una persona viva y concreta, garantiza, contra el «extraño resultado» kantiano, que concluye en el caracter fenoménico y no de realidad en sí, sino de lo aprehensible por el hombre al conocer. Sobre este «extraño resultado» podríamos ironizar, con Hegel, que la reflexión sobre nuestro conocimiento no puede concluir en la afirmación de que «el conocimiento no es conocimiento».

Pero sólo reconociendo que es el hombre quien conoce, es decir, admitiendo la trascendentalidad objetivante del hombre personal, podrá el conocimiento humano auto-fundamentarse o, más propiamente, descubrir, en el propio ser personal humano, si se refiere el hombre al conocimiento de la verdad, que santo Tomás afirmaba ser tarea esencial de la filosofía primera.

El conocimiento se origina en los entes reales. También el respeto a la realidad del ser del pensante, patentizado siempre en la conciencia del hombre en su ser, que acompaña, radical y constitutivamente, toda su actividad pensante, nos liberará de la tentación idealista de concebir el ser de los entes del universo como una posición de nuestra conciencia pensante. Porque el hombre es consciente de la necesidad del punto de partida en los entes percibidos sensiblemente para alcanzar a pensarlos en su ser y en su esencia.

Pero esta afirmación de la originación del conocimiento humano a partir de la percepción de las cosas sensibles -que de tal manera es necesaria para nuestra actividad intelectual que Santo Tomás recuerda que la esencia de una cosa material, que es el primer objeto de nuestra objetivación, no puede ser entendida completa y

verdaderamente si no es considerada como existente en lo particular, con lo cual es coherente el que nuestras facultades sensibles sean por él calificadas como «perteneciente a nuestra alma intelectiva», a la que pertenecen necesariamente tales facultades, por las que puede percibir las cosas sensibles, no podría conduirnos legítimamente a un naturalismo o a un realismo materialista. La primacía del ser es la primacía del espíritu pensante, cuya «subsistencia en sí» se identifica con aquel ejercicio de la conciencia de sí mismo que es «trascendental» respecto de toda recepción cognoscitiva y de la subsiguiente objetivación del ente real sensible como primer objeto del conocimiento humano intelectual. Que el entendimiento se origine en los entes reales no significa el primado de un ente material sobre la conciencia humana. Recordemos siempre que, para santo Tomás, la mente humana no juzga de la verdad por algo que esté fuera de sí misma, sino por aquella «luz» que es el entendimiento agente, por el que la mente humana forma en sí las semejanzas de las cosas, que informan y actúan su capacidad de conocimiento objetivo del universo material.

6. *El conocimiento humano se expresa en «la palabra del hombre».* Toda actividad cognoscitiva en torno a la verdad de lo que es -o en torno a la norma imperativa de la acción humana, o a la elección (que es condición radical de los actos humanos libres calificables moralmente) y a la ordenación de las sociedades humanas hacia los fines a que tienden, o a la eficiencia técnica y artística y a los contenidos de la cultura en su desarrollo histórico- serían inexistentes e imposibles si no los pudiésemos hallar «dichos» en lo que san Agustín llamaba «la palabra del hombre, que precede a todos los signos por la que es significada y que se genera de la ciencia que permanece en el alma, ciencia que es dicha dentro de la mente, según que es»[396].

La afirmación de la naturaleza constitutivamente locutiva, expresiva y comunicativa de la actividad intelectual, tesis central en la síntesis de santo Tomás de Aquino, como probó luminosamente Juan de Santo Tomás, no es sino la fundamentación de algo que se presenta como por sí conocido en la conciencia, en el lenguaje humano. Para recordar esto es necesario acercarnos al estudio de la analogía. Puede verse que, en la fuente más clásica y originaria de esta doctrina, hallamos que Aristóteles dice:

> Lo ente se dice, ciertamente, de muchas maneras; pero respecto de uno y de alguna naturaleza, no equívocamente, sino al modo como se dice todo lo salubre en orden a la salud; esto, ciertamente, para conservarla; aquello, como signo de la salud; lo otro, como lo que es capaz de recibirla [...] así, también, lo que es se dice de muchas maneras, pero todo en orden a un principio primero. Pues esto porque se llaman «entes» a las substancias, aquello otro porque son «afecciones» de la substancia, o caminos hacia ella, o como corrupciones y privaciones, o cualidades, o efectivos, o generativos de la substancia[397].

O, en otro pasaje paralelo:

> De tantas maneras como el ente se dice, se significa que el ente es. Puesto que, de los predicados, unos significan qué es aquello de lo que se predica, otros cuál, otras cuánto, otros respecto a algo, otros hacer o recibir la acción, otros dónde, otros cuándo y, de todos estos, cada uno de ellos, significa que algo es[398].
>
> Además, se significa también el ente, este porque se le puede llamar así en potencia, aquel en acto [...] así, el saber se puede decir del que tiene capacidad para saber o del que posee el saber, de modo semejante, en las substancias [...] así, la imagen de Mercurio decimos que está en una piedra en potencia y el trigo lo afirmamos en potencia en la planta, antes de su germinación[399].

Leamos el iluminador comentario de santo Tomás:

> Es necesario que el ente se contraiga a diversos géneros según el diverso modo de predicar, que se sigue del diverso modo de ser; porque, de cuantas maneras se dice lo que es, es decir, de cuantas maneras se predica, de otras tantas se significa que es, es decir, se significa de algo un ser. Y, por esto, aquellos en que se divide primeramente son llamados «predicamentos [en lengua griega, «categorías»] porque se distinguen según el modo diverso de predicar[400].

Tenemos, pues, afirmados en el ente los diversos géneros, o categorías, o predicamentos, según los modos constitutivamente necesarios de enunciar, de decir, que las cosas son. Por esto, toda confusión que niegue la pertenencia del lenguaje mental a la naturaleza del conocimiento y, por lo mismo, destituya de su fundamento el establecimiento de las categorías del ente real, al desconocer la aptitud constitutiva del sujeto intelectual para juzgar de la realidad según que es «hablando mentalmente» de la realidad misma, destruye de raíz la posibilidad de toda sistematización coherente y verdadera de nuestros conocimientos.

Además, como ya advertimos, si postulamos, por horror a la mediación del pensamiento conceptual, la naturaleza intuitiva de nuestras «evidencias» intelectuales, la misma ignorancia de la mediación nos llevará, como arrastrados, a las interpretaciones unívocas de la realidad. Tales interpretaciones llenan la historia de la ciencia y de la filosofía. Es el univocismo que reduce el alma a pensamiento o, por el contrario, reduce lo mental a procesos bioquímicos, y que, ya desde la antigua filosofía griega, suplantaba las cualidades por «posiciones de corpúsculos», sustancial y cualitativamente homogéneos, pero que daban apariencias de diversidad de cosas y de movimientos en ellas sólo por sus agregaciones. Toda la riqueza sustancial y cualitativa de la naturaleza queda suplantada por la dualidad de «lo lleno» y «lo vacío», que traducían, en lo cuantitativo y espacial, el «ser» unívoco y uno del eleatismo y el «no-ser», convertido ahora en «vacío» y, en definitiva, poseedor de extensión cuantitativa, sin cualidad alguna, ni substancialidad corpórea. En distintas direcciones, una línea categorial suplanta todas las otras y las destruye, postulando gratuitamente que la acción invalida la substancia, la cualidad hace desaparecer la extensión o, por el contrario, la cantidad ha de dar razón de todo aquello que no puede ser afirmado, sin reconocer substancias, cualidades y actividades.

El reconocimiento de la analogía exige el respeto a la realidad de que hablamos en nuestro lenguaje y a la riqueza plural y armónica del mismo decir mental humano. Tendríamos que reconocer que hay doctrinas filosóficas que no tienen ni pueden tener una fundamentación objetiva, y cuya gestación sólo encuentra su explicación más verosímil en el egocentrismo con el que puede tender el hombre a envanecerse de lo que él cree saber mejor que la multitud de los hombres. Es el contraste entre los sabios y los muchos que pudo hacer, ya en el alborear del pensamiento filosófico, que pudiesen pensarse los objetos matemáticos como la realidad única o por antonomasia. La absolutización pitagórica de los números y de las figuras no tiene fundamentación objetiva alguna y sólo se explica por la auto-satisfacción de quienes habían sido conscientes de los progresos de la abstracción matemática en su tarea.

La doble orientación de la analogía en la síntesis de santo Tomás

Hemos aludido a los textos aristotélicos en los que no aparece el término «analogía», sino que hablan de una predicación en múltiples modos cuya característica es que uno sólo de ellos es aquel en orden al cual se dicen de algo los otros. Santo Tomás llamó, con frecuencia, a esto «predicación según proporción», es decir, según respecto o referencia a algo uno. En la historia de la escolástica, este tipo de analogía pasó a ser llamada «analogía de atribución».

Aristóteles empleó el término «analogía» al hablar de un modo de ser dichas buenas las cosas buenas «según analogía». Como vamos a ver, este modo de predicación según analogía sería llamado, finalmente, «según proporcionalidad» o «analogía de proporcionalidad».

Para acercarnos al planteamiento del central problema que para la comprensión de la síntesis doctrinal de santo Tomás de Aquino surge del contraste entre la analogía de atribución y la analogía de proporcionalidad, se hace necesario atender a un texto clásico del *De Veritate, en que se plantea santo Tomás la pregunta de si la ciencia se dice de Dios y de nosotros con significación equívoca:*

> Hay que decir que el nombre de ciencia no se predica de la ciencia de Dios y de la nuestra ni absolutamente por modo unívoco ni de un modo puramente equívoco; sino según analogía. Lo cual no es otra cosa que según proporción. Pues la conveniencia según proporción puede ser dicha doblemente: y, según esto, se atiende a una doble comunidad de analogía. Pues hay cierta conveniencia entre las cosas mismas entre las que se da una mutua proporción por cuanto tienen una determinada distancia u otro haberse mutuamente, así como el número binario la tiene con la unidad por que es su doble. También la conveniencia se atiende a veces entre dos cosas entre las que no se da una proporción mutua, sino más bien la semejanza de dos proporciones mutuas, así como el número senario conviene con el cuaternario, porque así como el senario es el doble del ternario, así el cuaternario es el doble del binario.
>
> La primera conveniencia es la de proporción; por lo que, según el modo de la primera conveniencia, hallamos algo dicho analógicamente de dos cosas, una de las cuales tiene algo respecto a la otra; como «ente» se dice de la substancia y el accidente por la habitud que tienen la substancia y el accidente.
>
> A veces se dice algo dicho analógicamente según el segundo modo de conveniencia; así como el nombre de visión se dice de la visión corporal y de la intelectual. Por cuanto así como la visión está en el ojo, así el entendimiento en la mente.
>
> Así, pues, porque en las cosas que se dicen analógicamente de la primera manera es necesario que se de una determinada habitud entre las cosas a las que es algo común por analogía, es imposible que algo, de este modo, sea dicho analógicamente de Dios y de la criatura; porque ninguna criatura tiene tal habitud a Dios por la que pueda ser determinada la perfección divina. Pero, en el otro modo de analogía, no se atiende a ninguna determinada habitud entre aquellas cosas a las que algo es común por analogía; y, por esto, según aquel modo, nada prohibe que un nombre se diga analógicamente de Dios y de la criatura.
>
> Sin embargo, esto puede darse de dos maneras: a veces, aquel nombre importa algo en su principal significación en lo que no puede atenderse conveniencia entre Dios y la criatura, ni siquiera en el modo predicho; esto es así en todo lo que se dice de Dios simbólicamente, como cuando es llamado «león» o «sol», o cosas de este tipo, porque en su definición entra la materia, que no puede ser atribuida a Dios. Pero, a veces, el nombre que se dice de Dios y de la criatura nada importa en su principal significado -según lo cual no puede atenderse el predicho modo de conveniencia entre la criatura y Dios- como son todos aquellos en cuya definición no se incluye defecto, ni dependen de la materia según su ser, como ocurre con «ente», «bueno» y otros de este tipo.[401]

Estado de la cuestión y respuesta sobre la doble analogía

Podríamos esquematizar el estado de la cuestión, de la que se han ocupado durante siglos los escolásticos de escuelas distintas con posiciones opuestas, especialmente los tomistas y los suaristas, de esta manera.

A partir del texto citado, y de la exposición del tema en el magistral opúsculo *De nominum analogía,* del Cardenal Tomás de Vio, Cayetano, en el tomismo predominó la tenedencia a afirmar la analogía de proporcionalidad como aquella que es adecuada para significar, propia y formalmente, las diversas categorías y las pefecciones en sus diversos grados y apta para afirmaciones de orden metafísico que puedan alcanzar a Dios. En este contexto, se tendía también, a veces, a subrayar que la analogía de atribución no significaba formalmente, por modo intrínseco, los segundos analogados, sino sólo «denominativa y extrínsecamente».

En el suarismo, apoyándose en la autoridad del Doctor Eximio, se tendía a juzgar que toda proporcionalidad viene a ser algo metafórico, y no puede ser, por tanto, intrínsecamente significativa de sus analogados. Y se vino a calificar de «atribución intrínseca» el carácter propio de la analogía de atribución.

Supuesto este contexto, y sin proponernos aquí el desarrollo histórico del tema, ni siquiera un análisis detenido (que ha sido muchas veces realizado en los distintos contextos de escuela), quiero plantearme, en orden a la comprensión del auténtico pensamiento de Santo Tomás de Aquino -lo que es el tema de toda la serie de aportaciones ofrecidas aquí-, de responder a la siguiente pregunta:

¿Por qué, mientras que en las *Cuestiones disputadas De veritate no* sólo se ha puesto en el centro de atención la analogía de proporcionalidad, sino que se ha negado que en la predicación «según proporción», es decir, en la atribución, puedan unos mismos términos ser dichos de Dios y de las criaturas (porque esto implicaría pensar el ser divino como determinable en su perfección desde nuestros conceptos humanos), hallamos que en la *Suma teológica* y en la *Suma contra gentes* la predicación analógica aludida es la atribución, como se ve por la alusión al ejemplo aristotélico de lo sano, clásicamente utilizada por los escolásticos para expresar la atribución?

Me parece que de la lectura de los propios textos de santo Tomás va a salir la respuesta, que yo me permito formular, de algún modo por anticipado, en orden a dejar claramente sentada la interpretación que propongo.

Las dos *Sumas* son obras teológicas, no sólo la *Suma teológica,* sino también la *Suma contra gentes,* por su intención y por la mayoría de sus contenidos es«apologética» y, por ello, con muchos desarrollos «materialmente filosóficos», pero insertados en la intención central de defensa de la fe católica. Las *Cuestiones disputadas De veritate,* y muy concretamente la que nos ocupa ahora, son de intención y formalidad filosófica metafísica.

Suponer, en un contexto metafísico, que la analogía de atribución es el propio modo de hablar filosóficamente los hombres con términos aptos para significar con ellos las realidades del universo diverso, múltiple y finito, y la esencia y atributos de Dios, Creador del universo y causa ejemplar de todas las perfecciones participadas por sus criaturas, podría llevar a dar por presupuesto que Dios es también, no sólo el primer

analogado, sino también lo primeramente conocido en la línea del conocimiento ontológico, y que no se accede al conocimiento de las realidades que están al alcance de nuestro horizonte objetivo entendiéndolas como entes, es decir, como «partícipes del ser», sino desde la previa comprensión conceptual del Creador como primer ente.

Esto no sería sostenible sino desde una posición «ontologista», que supusiese que Dios en cuanto tal es alcanzable como primer objeto y no que sea necesario un «ascenso ontológico» para demostrar su existencia y conocerlo, de algún modo, en su esencia y atributos a partir de las criaturas y con los caminos de «remoción», «analogía» y «eminencia» que son exigidos, precisamente, desde el presupuesto de que Dios es trascendente al universo creado y a nuestro horizonte objetivo intelectual.

En la Ciencia Sagrada, que se ocupa de Dios como de su propio «sujeto» y considera a todas las criaturas en orden a Dios es legítimo y exigido, partiendo de la fe, pensar, desde Dios, toda la entidad y bien de las criaturas, que de Él participan. De aquí que la atribución, que Aristóteles pensó sólo en la línea categorial, entre los accidentes predicamentales y la substancia, sea instrumento apto para la consideración teocéntrica del universo creado, reafirmando toda su entidad y bien y toda la participación de los grados de la vida y del conocimiento desde Dios, contemplado como el «primer analogado».

Pero, si atendemos al horizonte formal metafísico a que accede la razón humana al alcanzar a penetrar como ente en cuanto ente aquella misma realidad a que se abren la conciencia y la experiencia hamanas y que es el objeto de una Filosofía de la Naturaleza, podemos reconocer que el acceso a su consideración ontológica nos posibilita descubrir perfecciones diversas y graduadas sólo unificables por la semejanza que tienen las proporciones de sus diversos sujetos receptivos y a los actos que las perfeccionan y determinan.

En el modo descrito en *De veritate,* la propia ciencia metafísica humana puede, por vía ascendente, ser llevada a afirmar que el ser, el vivir y el entender no exigen por sí mismos en cuanto tales una determinación limitante, sino que llevan a nuestro juicio metafísico a la afirmación del acto perfecto e infinito del vivir eterno de que habló ya Aristóteles, de la subsistente intelección de sí mismo, de cuya infinidad son partícipes y ejemplados todos los vivientes intelectuales que hemos encontrado en nuestro universo, a que se abre nuestra conciencia.

Para sostener que la analogía de proporcionalidad es el camino en el que se abre formalmente el horizonte metafísico humano, y por el que se hace posible el ascenso racional a Dios, y también que, después de afirmar a Dios -del que Cayetano dice, en su *De nominum analogía*, es decir, hablando de la analogía de proporcionalidad), que «no hay nada anterior a Dios y al primer analogado» *(Deo et primo analogato nihil est prius)-* podemos ya, sin riesgo de «ontologismo» que quisiese postular a Dios en Sí mismo como lo primeramente conocido por el hombre, realizar el descenso metafísico y, desde luego, la consideración teológica sobrenatural, partiendo de Dios y pensando las criaturas en dependencia y participación respecto del Ser divino.

Personalmente, me fui confirmando en esta tesis, a que llegué con arduo trabajo de muchos años, mediante la lectura atenta y reiterada, por una parte de los desarrollos trascendentes que, sobre el concepto de la vida, hallamos en *STh.* I, q. 18 y en *Contra Gentes,* IV, c. 11 (textos ininteligibles si no se admite la interpretación de Cayetano sobre la analogía de proporcionalidad) y, por otra, de los mismos pasajes que sostienen la analogía de atribución al hablar de Dios y de las criaturas. Veamos en la *Suma CG,* I, c. 34:

> En tal predicación analógica, se atiende a veces al mismo orden según el nombre y según la cosa. Pero, otras veces, no es el mismo. Pues el orden del nombre sigue al orden del conocimiento: pues es el signo del concepto inteligible. Así, pues, lo que es primero en la realidad hallamos que también lo es en ser conocido hallamos que lo mismo es lo primero, según el significado de nombre y según la naturaleza de la cosa: así como la substancia es anterior al accidente por naturaleza y, también en el conocimiento por cuanto la substancia se pone en la definición del accidente. Y así ente se dice primero de la substancia que del accidente, según la naturaleza de la cosa y según el significado del nombre.
>
> Pero cuando aquello que es primero según la naturaleza es posterior según el conocimiento, entonces, en los análogos, no es el mismo el orden según la realidad, según el concepto significado por el nombre.
>
> Así, pues, porque a partir de las otras cosas llegamos al conocimiento de Dios, las realidades significadas por los nombres dichos de Dios y de las otras cosas, primeramente son en Dios según su modo, pero el concepto significado por el nombre lo contiene posteriormente. Por eso decimos que Dios es nombrado por los efectos por Él causados.

Si somos conscientes que la teología escolástica de santo Tomás asume la verdad filosófica como instrumento de la consideración que tiene a Dios por «sujeto» y todo lo considera en orden a Dios, se hacen comprensibles los desarrollos de las dos *Sumas* mientras se mantiene firme el hecho de que la vía de ascenso a la demostración racional de Dios ha de partir de una ontología estructurada según la analogía de proporcionalidad que sistematizó, magistralmente, Cayetano en el *De nominum analogía.*

---

389. R. ORLANDIS, o.c.: *A un amigo imaginario*, p. 386.
390. *Sein und Zeit,* n. 36.
391. *Sein und Zeit,* n. 1.
392. Ibid.
393. *Segundos analíticos,* 71, 1-2.
394. *De vera religione,* c. 39.
395. *De Trinitate,* X, 10, 14.
396. *De Trinitate,* XV, 2-20.
397. *Metafísica,* Libro Gamma, c. 1, 1006a, 25-28.
398. *Metafísica,* Libro Delta, c. 7, 1017a, 25-30.
399. Ibid., 1017b, 4-10.
400. *In Metaphysicam,* Lib. V, lee. 9, n. 890.
401. *De veritate*, q. 2, a. 11.

LA ANALOGÍA DE SANTO TOMÁS Y LA DIALÉCTICA HEGELIANA

La síntesis elaborada por santo Tomás con el instrumento de la analogía no es superación dialéctica de opuestos, sino «composición» armónica en el pensamiento de lo que está sintetizado en la realidad. La analogía hace posible escapar a las antinomias originadas en el pensamiento filosófico por la errónea comprensión «intuicionista», que generó los empirismos y el univocismo racionalista y condujo al inconsistente punto de partida de la dialéctica hegeliana al definir el «ser» como lo «inmediato indeterminado» y poner en marcha el movimiento del pensamiento postulando la fuerza originaria de lo negativo.

En nuestra situación contemporánea, una de las influencias más decisivas que han conmovido y desintegrado la tradición filosófica gestada en el mundo cristiano a partir de las grandes certezas racionales del pensamiento griego, incorporadas a la inteligencia de la fe por los grandes doctores, y con las que santo Tomás de Aquino había elaborado el edificio doctrinal más sólido y coherente, es, sin duda, la seducción de la dialéctica, el método de pensamiento característico del movimiento y de la aspiración de totalidad sistemática de las grandes síntesis idealistas.

Sin exagerar, podríamos decir que su atractivo se ha presentado como irresistible para influyentes sectores de la cultura y de la política occidental, apenas sin otros contrapesos que el persistente cientificismo positivista o el ascendiente prestigio logicista de las filosofías analíticas; ellas mismas han renovado en neo-positivismo aquella tradición siempre tendente a la inmersión de lo filosófico en lo científico.

Me siento en la necesidad de afirmar, con toda sinceridad, mi convicción de que lo más pernicioso para la cultura humana y para la vida cristiana de la seducción de estas corrientes de pensamiento ha sido el que demasiados se han acercado a ellas con una actitud que les ha hecho olvidar los insistentes consejos y mandatos por los que la Iglesia católica les exhortaba a perseverar y profundizar en el estudio de santo Tomás de Aquino, para ser capaces no sólo de permanecer fieles a la filosofía perenne de la tradición escolástica, sino de juzgar de los demás sistemas de pensamiento desde la síntesis doctrinal de santo Tomás.

Como paso previo a una futura aportación sobre la fuerza de la analogía contenida en la síntesis doctrinal de santo Tomás de Aquino para dominar el panorama del pensamiento contemporáneo, quiero aquí dejar sentadas algunas observaciones críticas en que se compara la analogía tomista y la dialéctica hegeliana.

1. Alababa Heidegger[402] que Aristóteles, con el descubrimiento de la analogía, puso la filosofía sobre una base completamente nueva. El platonismo, como el pensamiento de la escuela de Elea, de Parménides, estaba fundamentado sobre una interpretación que univocaba el conocimiento intelectual con la visión de un objeto ante los ojos. Esta

interpretación «ontologista» llevaría a constantes posiciones reduccionistas de la realidad y empobrecedoras, por lo mismo, del pensamiento.

2. El descubrimiento aristotélico de la analogía presuponía:

a) La conciencia de que al hombre, que es el viviente en cuanto que tiene *logos,* le es requerido «decir y pensar que lo que es, es», pero que esto le exige decir múltiplemente acerca del ente, que se nos ofrece en múltiples y diversas maneras de ser, y decirlo según proporcionalidad de los modos de ser, y según la referencia que muestran las realidades diversas a algo uno: la substancia en el orden predicamental y, últimamente, Dios como primera causa del ente, Ente primero, Viviente perfecto e Inteligente en acto puro en el orden de la «trascendencia» requerida para dar razón del universo por su primera causa.

b) Que esta necesidad constitutiva del decir ontológico tiene su fundamento en la realidad misma y en la pertenencia del pensamiento al ser; puesto que la multitud, la diversidad, la singularidad de los sujetos de los que decimos que son según las diversas líneas en las que enunciamos el ser, y el cambio en los diversos órdenes en que la realidad es cambiante, se ofrecen a la experiencia humana y han de ser reconocidos y afirmados.

3. La analogía es, así, el camino de síntesis por el que el pensamiento humano afirma el devenir y la pluralidad de los entes, y es capaz de alcanzar, a la vez, una explicación de la totalidad de los entes mediante la afirmación de su fundamento causal unitario y eterno.

4. La síntesis de la afirmación del movimiento con la del ser permanente de lo móvil superaba, desde la verdad de la experiencia humana y de la intelección del ente, el contraste, pretendidamente insalvable, entre el ser y el devenir, que llevó a unos al monismo estático -que reducía a ilusión todo lo que no fuese mantener estable la afirmación de que lo que es es y que exigía considerar absurda toda alteración y toda multiplicidad- y a otros a la afirmación exclusiva y universal del cambio -que destruía toda permanencia substancial y el mismo sujeto cambiante.

Al establecer la «analogía» entre el ente en acto y el ente en potencia podía Aristóteles, como advirtió santo Tomás, escapar a la tenaza sofística que veía en la afirmación del movimiento la destrucción del principio de no contradicción, notando que el ente en potencia, el «ente capaz de ser», es lógicamente un término medio entre la pretendida insalvable contradicción del ente en acto y la nada. Lo mismo que no se mueve todavía puede ser capaz de moverse; se da en él el movimiento en potencia. «El acto del ente en potencia en cuanto que en potencia es, precisamente, el movimiento», que será un acto en el que se dará la sucesividad mensurable por el tiempo.[403]

5. Respecto de la elaboración de la analogía aristotélica y tomista por Cayetano, la que reconoció Heidegger como la posición de una base fundamentalmente nueva para la filosofía, la filosofía de la modernidad tendría que ser considerada como un «descenso de nivel», una pérdida de radicalidad en el planteamiento. La estructura analógico-proporcional, que es propia de los inteligibles «trascendentales» y de los grados de perfección en la participación del ser, sólo es pensable desde el reconocimiento del acto intelectual como un «decir» del ente, ya que sólo así tiene sentido reconocer que «se

dicen de muchas maneras» tales términos. Esto, a su vez, se enlaza intrínsecamente con el reconocimiento de que el universo ontológico no podría ser abierto por universalización generalizadora, la «abstracción total» que separa el todo de las partes -polígono de cuadrilátero o triángulo- sino por abstracción formal, que separa lo actual y determinante de lo que es respecto de ello receptivo y material -en una línea análoga a la que separa los inteligibles matemáticos de los objetos físicos numerables y mensurables, separando así la esfera de las «bolas» o cuerpos físicos de figura esférica.

La abstracción ontológica se funda en la posibilidad de que el entendimiento destaque en los entes su proporción al acto de ser y en los entes naturales la proporción de la materia a la forma y la conceptuación de las distintas líneas categoriales respecto de los objetos que son lo primeramente conocido por un conocimiento intelectual con un punto de partida sensible, como es el humano. Pensamos así las substancias, las cualidades y las relaciones abstrayéndolas de las objetivaciones físicas que conocen los individuos materiales, las cualidades sensibles concretas y los parentescos y correlaciones de los entes naturales.

En la metafísica occidental, las corrientes que no han andado por el camino recto abierto por Aristóteles han sido predominantemente regidas por el presupuesto del carácter intuicionista de conocer intelectual que, o bien ha desconocido el contenido inteligible del concepto universal, o incluso lo ha interpretado sólo como una representación debilitada del conocimiento inmediato (corrientes nominalistas), o bien interpretado como algo inmediatamente intuido el contenido del concepto mismo, como si se nos diese «ante los ojos». En esta segunda posición se ha vuelto a la consideración del conocimiento sensible como confuso e inconsistente y su contenido como carente de entidad verdadera.

6. Esta comprensión del conocimiento característica del intuicionis- mo racionalista hace imposible la distinción entre el modo de ser de la cosa y el modo de ser pensada en el concepto, instrumento necesario de una «crítica metafísica del objeto afirmado», según lo expresó Maréchal.

El univocismo, al ser hegemónico en la modernidad, tiende, en lo categorial, a reducciones unidimensionales en la comprensión del mundo de la experiencia sensible y consciente -cuantificación de lo cualitativo, «actualización» de lo substantivo, negación de las relaciones o interpretación relacional de las substancias- y al desconocimiento de líneas de causalidad.

En el plano trascendental, el univocismo obró el vaciado de contenido significativo de los términos trascendentales. Del esencialismo codificado por Suárez, que todavía entendía la realidad de la esencia como aptitud para existir, que es en acto cuando existe, se pasa en Wolff a definir el ente como «lo posible», es decir, lo concebible sin contradicción, mientras que en Kant los conceptos trascendentales supracategoriales desaparecen propiamente y no son sino formas vacías, y la esencia viene a ser suplantada, en el orden del fenómeno, por la objetividad, entendida con acuerdo en las condiciones de posibilidad de la experiencia.

7. De aquí que la revolución copernicana de Kant, al redescubrir la espontaneidad activa del sujeto pensante como fundamento de una renovada comprensión de la validez del lenguaje ontológico, no pudiese conducir sino al «extraño resultado» del fenomenismo; mientras que la reflexión sobre el sujeto trascendental redujo a este a sujeto para objetos, a ser un sujeto «formalizado» y «objetivado», en el que no se experimenta ni se puede pensar el «ser» del hombre que piensa.

8. Kant carecía así de fundamentos especulativos para afirmar la realidad de lo «en sí», más allá del horizonte fenoménico, mientras que tiene el sentimiento, o la «fe filosófica», de la necesidad de afirmar la dualidad fenómeno-noúmeno por una motivación ética: la de hacer pensable la libertad, postulado constitutivo del imperativo moral.

9. El descubrimiento kantiano de la dialéctica de la razón, que Hegel interpretó como punto de partida del acceso de la filosofía a ser, en verdad, saber absoluto, es, en realidad, explicable por el radical nornialismo y univocismo del lenguaje ontológico kantiano, de profunda tradición wolffiana.

El propio Hegel advirtió que lo que Kant descubre es «la necesaria contradicción puesta en la razón especulativa por las determinaciones del entendimiento» y venía a reconocer que la pretensión de pensar lo trascendente y divino desde un contenido objetivo unívoco con el ente predicamental origina el enfrentamiento de doctrinas contradictoriamente opuestas, enfrentadas entre sí a modo de tesis y antítesis.

10. El idealismo absoluto de Hegel pretende superar la dualidad kantiana entre lo fenoménico y lo nouménico y cancelar así el doble mundo en que se había mantenido todavía Kant. El instrumento de ello, que en realidad es la negación de la verdad de lo finito y lo múltiple, es el método dialéctico que, si se atiende a su precedente fichteano, se manifiesta como una opción de la praxis humana cuanto constituida en principio absoluto.

11. En la perspectiva de su pretensión especulativa, la dialéctica hegeliana afirma la identidad de la racionalidad con la realidad, de lo absoluto con el pensamiento puro y concibe lo absoluto como el auto-movimiento del concepto que, estimulado por la seriedad y la fuerza de la negación, se concibe a sí mismo en el proceso dialéctico.

Para comprender las motivaciones profundas del insalvable contraste entre la dialéctica hegeliana y la analogía tomista como caminos de síntesis unificadora de la pluralidad y el devenir, tenemos que fijar la atención en dos dimensiones radicales y originarias de la dialéctica de Hegel, muy relacionadas entre sí: la culminación, en la dialéctica de Hegel, desde su punto de partida, del pensamiento racionalista condicionado por la comprensión intuitiva del entender, y el sinsentido y carencia de fundamentación del camino por el que Hegel pretende traspasar el ser en la nada, la total determinación de toda determinación y especificación en los entes. Por este segundo aspecto, Hegel está en continuidad con la tesis spinoziana de que toda determinación es negación y hay que recordar que, a pesar de la distancia que parece separarlo de un monismo naturalista y estático, el propio Hegel se reconoce heredero de Spinoza al afirmar que «en él tiene su inicio la Filosofía».

12. El punto de partida intuicionista del univocismo racionalista, que da el punto de partida al movimiento dialéctico, lo advertimos si atendemos a la definición que pone Hegel como punto de partida de su *Lógica*: «El ser es lo inmediato indeterminado». Porque el primer concepto es el «ente concretado en la quiddidad sensible», que si de algún modo, aunque reconociendo el proceso abstractivo por el que conocemos directamente lo universal inteligible, podría ser calificado de «inmediato» no es, en modo alguno, indeterminado. A esta indeterminación no se llega sino «de vuelta» de las operaciones de abstracción «formal» que destacan lo actual de lo potencial y común, por el proceso de abstracción «total» que separa lo universal de sus inferiores.

Por este camino, por el que el intuicionismo racionalista pretende encontrar la máxima universalidad e inmediata inteligibilidad en lo que es ya un proceso de «recorte» y separación respecto de los objetos naturales y metafísicos, el «concepto» resultante resulta, ciertamente, vacío y sin contenido y, paradójicamente, la identidad del ser y de la nada, lejos de ser una síntesis de opuestos, se obtiene por este proceso de vaciamiento, derivado de la confusión intuicionista.

Mientras que, para Cayetano, intérprete del aristotelismo tomista, el ente «inmediato para el pensamiento», es decir, como *primum cognitum* intelectual, está concretado en las esencias de lo sensible, y el ente como objeto metafísico no se abstrae a modo de un género, sino que destaca la referencia trascendental de las esencias categoriales al acto de ser, en Hegel se supone que es inmediato para el pensamiento el ente totalmente indeterminado, es decir, el que resultaría de una imposible generalización en busca de la máxima universalidad, lo que, en todo caso, ya no podría ser llamado nunca «inmediato».

De aquí que la caracterización del ser, supuestamente inmediato indeterminado, muestra bien el carácter de forma sin contenido, sin realidad esencial, es decir, *simple, inmediata y estáticamente idéntico con la nada.* Hablar de la fuerza y seriedad de lo negativo y buscar una pretendida antítesis de la nada frente al ser, que ponga en marcha el movimiento dialéctico del pensamiento absoluto, es uno de los más aparatosos juegos de palabras que se han dado en la historia del pensamiento humano.

13. La segunda dimensión es que, a pesar de esto, Hegel quiere tomar la negación como el estímulo del movimiento del pensamiento. Puesto que mi intento aquí está al servicio de dar a conocer, en su verdad, la síntesis elaborada por santo Tomás con el instrumento de la analogía, el contraste insalvable con la desintegradora síntesis dialéctica hegeliana lo verá el lector atendiendo a lo que, para santo Tomás, da sentido a los juicios negativos:

> No se puede atribuir la distinción a la oposición de la afirmación y de la negación; porque tal oposición sigue a la distinción de las cosas, y no la causa [...] que «esto» no sea «aquello» se sigue de que son cosas distintas. Igualmente, es evidente que la verdad de cualquier negación en lo que existe se funda sobre la verdad de una proposición afirmativa. Así como la verdad de esta negativa «el etíope no es blanco» se funda sobre la verdad de esta afirmación «el etíope es negro»; y, por esto, es necesario que toda diferencia, por oposición de la afirmación y de la negación, se deduzca a la diferencia de algunas proposiciones afirmativas[404].

Mientras el monismo estático desconoce la pluralidad y el movimiento a partir de una interpretación intuicionista del concepto de ente -en Parménides- o de la substancia -en

Spinoza- el monismo del devenir, cuyos momentos culminantes encontramos en Heráclito de Éfeso y en Hegel, destruyen también la diversidad y pluralidad en el universo real, pero lo hacen pretendiendo reconocer la primacía al devenir, a la pluralidad y a la negación.

La hegemónica influencia que, de modo expreso u oculto, tiene sobre la mentalidad de nuestros días la dialéctica hegeliana explica el carácter obvio con que la mayor descalificación cultural, política, filosófica o teológica consista en denunciar, como el máximo riesgo de inautenticidad, cualquier actitud que no se proclame, desde un principio, al servicio del «pluralismo» y el «cambio».

La pluralidad se presupone como si estuviese en el punto de partida y en el fundamento mismo de cualquier realidad natural o espiritual. El devenir es afirmado como lo único verdadero y permanente. La negación es sentida como el estímulo y la garantía de la apertura al pluralismo y al cambio en que consiste la vida y el progreso de los hombres, de los pueblos y las culturas y de las religiones.

Es urgente, en nuestra situación contemporánea, la atención a los espléndidos conceptos de santo Tomás sobre lo uno, entendido como atributo trascendental del ente, y definido como «la remoción, en cada uno de los entes, de la posibilidad de que sea en él negado aquello que es afirmado en virtud de su ser y de su esencia». De esta definición de lo uno trascendental, que parte, como hemos visto, de la primacía de la afirmación y de la dependencia de los juicios negativos respecto de la pluralidad real de los entes, podrá deducir santo Tomás la participación de lo múltiple en lo uno y la primacía de la unidad.

Sigamos atendiendo a sus textos:

> Lo uno se pone en la definición de la multitud, pero no la multitud en la definición de lo uno. La división es concebida por el entendimiento a partir de la negación, de manera que, primero, entendemos lo que es; secundariamente, que este ente no es aquel ente; y, así, aprehendemos la división; en tercer lugar, concebimos todo lo que es como uno, es decir, como no-dividido; y, en cuarto lugar, concebimos la multitud[405].

Es el momento de reflexionar que lo que podríamos llamar «el monismo de la pluralidad» hace impensable, como siendo reales y verdaderas, cualquiera de las cosas puestas como elementos de esta multitud plural. La absolutización del pluralismo religioso equivale a la negación de la religión en su esencia e incluso, por lo mismo, la posibilidad de distinción entre cada una de las «confesiones».

Santo Tomás de Aquino, al haber reconocido la realidad de lo plural, de lo distinto numéricamente en los individuos de una misma naturaleza específica, de las diferentes naturalezas en la comunidad de un género, de las realidades heterogéneas, y entre ellas de las gradaciones diversas en su contenido de actualidad y riqueza ontológica, ha podido definir bien el concepto trascendental de lo uno y, por lo mismo, establecer genialmente la explicación fundada de la realidad plural del universo:

> La misma multitud no se contendría bajo el ente si no se contuviese, de alguna manera, bajo lo uno. Pues dice Dionisio, en el último del tratado sobre los nombres divinos, que no hay multitud que no participe de la unidad. Sino que las cosas que son muchas en sus partes, son unas en su todo; las que son muchas por sus accidentes, son unas en su sujeto; y las que son muchas en el número, son unas en la especie; y las que son muchas en su especie, son unas en su género; y las que son muchas en sus procesos son unas en su principio[406].

402. *Sein und Zeit,* n 1.

403. Esta definición de lo «en potencia» como término medio entre el ente en acto y el no-ente corresponde, propiamente, a la «materia prima». Nuestro maestro, el padre Orlandis, notaba que la síntesis de santo Tomás quedaba radicalmente imposibilitada siempre que quienes pretendían ser aristotélicos venían a concebir la materia como una cierta forma de menor nivel o riqueza ontológica, pero sin situarla en su verdadero sentido que la refiere trascendentalmente a la forma substancial pero no la piensa, en modo alguno, como forma. Decía lo mismo en cuanto a la tendencia a no advertir la heterogeneidad de la categoría de relación respecto de todas las categorías «absolutas». Precisamente, la extendida tendencia a suponer que la más adecuada definición «formal» de la persona consiste en entenderla como mera «relación», negando la consistencia substancial y la existencia propia del ente personal en sí mismo, me sugiere también aquel desconocimiento del carácter propio de la relación, que ni constituye, ni determina, ni cualifica un ente subsistente, sino que, precisamente, *lo refiere.*

404. *De potentia,* q. 10, a. 5, in c.

405. *STh.* I, q. 19, a. 2, ad 4.

406. *STh.* I, q. 11, a. 1, ad 2.

ACTUALIDAD TEOLÓGICA DE SANTO TOMÁS [407]

El teólogo santo Tomás afirmó, fundadamente, la necesidad de un pensamiento filosófico al servicio de la fe. No puede considerarse una contingencia histórica, algo así como una concesión a la moda intelectual de su tiempo, la recepción del aristotelismo ni la incorporación, en una síntesis nueva, de la tradición agustiniana y del neoplatonismo cristiano. La teología de santo Tomás mantiene su actualidad perenne y muestra muy especial congruencia con las necesidades de los hombres de nuestro tiempo.

Al hablar de la actualidad de la doctrina de santo Tomás no pensamos en la presencia anecdótica y superficial de lo que está de moda en un momento dado; no nos referimos a la frecuencia con que los temas relacionados con su doctrina puedan convertirse en objeto de «habladuría», o situarse en el plano en el que se dice de algo que «es noticia». Lo que es de moda en un momento está ya pasando de moda, y aquello de que se ocupan las habladurías o que se constituye en noticia es, en muchos casos, un aspecto parcial de algo inadecuadamente entendido y captado superficialmente.

Queremos reflexionar sobre las razones de la vigencia perenne del pensamiento del Doctor Angélico, y comprender también el sentido de su adecuación a las necesidades más íntimas de la humanidad contemporánea. No se pueden tomar como criterio de referencia, o aceptar como objeción contra la actualidad que afirmamos, las reacciones hostiles que tan fácilmente se captan en el ambiente. Tales reacciones, y la intención misma de los contemporáneos antitomismos, vienen a ser más bien un signo que permite comprender mejor aquella actualidad profunda e intrínseca a que nos referimos.

No entendemos por actualidad teológica en nuestras reflexiones algo que se refiere a lo académico o bibliográfico sobre las disciplinas teológicas en el día de hoy. Tomamos el término en un sentido más amplio, pero también más esencial, de manera que nuestra reflexión se dirija al mensaje de santo Tomás de Aquino en cuanto está presente en la conciencia cristiana a través de los caminos de su multiforme y secular influencia en la vida y en el pensamiento.

Obstaculiza la aceptación de esta actualidad del pensamiento de santo Tomás la «cronolatría» característica del modernismo y el progresismo teológico, conexa con las posiciones de un relativismo historicista. Se hace imposible admitir la actualidad de una doctrina elaborada en el siglo XIII, condicionada, según se da por supuesto, por las circunstancias y limitaciones de aquel determinado momento histórico.

Desde estos planteamientos es interpretada como un error de perspectiva la misma idea de un sistema teológico-filosófico tomista, que hubiese incorporado la filosofía aristotélica al pensamiento cristiano, y pretendiese tener un valor perenne. Se ha afirmado incluso que no podría comprenderse la actitud de santo Tomás «como una

opción por el aristotelismo», lo que respondería solo a las circunstancias de su tiempo, sino como un ejemplo, y este sí, de valor permanente, de opción por la cultura humana.

Desde este punto de vista no habría ya ninguna razón esencial para adherirse hoy a la enseñanza de santo Tomás, ni en lo teológico, ni en lo metafísico; procedería, por el contrario, una disponibilidad para recibir e incorporar a una visión cristiana del mundo y de la vida las diversas y cambiantes filosofías de nuestro tiempo.

Quienes hablan así contradicen la enseñanza del magisterio, que en la encíclica *Humani generis* afirma que «es absolutamente falso que la fe cristiana pueda conciliarse con cualquier filosofía»; y desconocen por lo mismo la existencia de aquel «patrimonio filosófico perennemente válido» de que habla el Concilio Vaticano, y cuya elaboración la Iglesia jerárquica ha atribuido insistentemente con una singular primacía, a santo Tomás de Aquino.

Es digno de notarse que los mismos sostenedores de este relativismo filosófico, que lleva hasta conmover y arruinar toda teología «especulativa», sumergida en el torbellino de cambiantes y contradictorias filosofías, acusan a santo Tomás de haber contaminado el pensamiento cristiano con elementos extrínsecos, tomados de la filosofía griega. Es decir, que desde el mismo campo en que se practica un total racionalismo teológico se acusa al tomismo de contagiar, por su aristotelismo, la comprensión cristiana del hombre con concepciones ajenas a la revelación bíblica.

En los últimos siglos medievales, y como efecto de la crisis expresada en el nominalismo, se planteó ya la tensión y antítesis que, en nombre de la teología positiva, bíblica y patrística, se oponía a las grandes constituciones, sistemáticas de los doctores escolásticos del siglo XIII. Fue este uno de los factores que prepararon la crisis luterana. En nuestros días la hostilidad a la escolástica, dirigida principalmente contra sus elementos metafísicos -secularmente incorporados a la especulación teológica con aprobación y estima del Magisterio, y aun a la misma formulación del dogma- es causa de desintegración de la fe, al quedar la palabra revelada sometida a las falsas filosofías que subyacen a los criterios hermenéuticos del modernismo; estas falsas filosofías son, por razón de su inmanentismo, constitutivamente incapaces de ponerse al servicio de la fe y armonizarse con ella, al modo como pudo realizado la filosofía tradicional.

San Ignacio de Loyola comprendió en su tiempo, como una exigencia del recto sentir con la Iglesia, la estima hacia la teología escolástica; y el magisterio pontificio contemporáneo ha advertido la facilidad con que se recorre el camino desde el desprecio a la teología escolástica hacia la heterodoxia en el campo dogmático.

Nuestra reflexión quisiera constituir un esfuerzo para aquel «buscar razones» ignaciano en orden a la comprensión de la actitud de la Iglesia jerárquica hacia el magisterio teológico de santo Tomás de Aquino, con lo que se pondría también en claro el resultado desintegrador de los sucesivos y diversos «antitomismos».

Comencemos por advertir que la escolástica es propia y primeramente una teología, que utiliza métodos e instrumentos racionales y metafísicos al servicio de la doctrina sagrada, sometiéndolos, como a sus principios, a los artículos de la fe. Por esto la filosofía de los escolásticos fue siempre, desde san Anselmo hasta Suárez, servidora de

la teología, y por lo mismo filosofía cristiana, como la calificó León XIII en la encíclica *Aetemi Patris*.

Pero la filosofía cristiana de los escolásticos tuvo un sentido bien diverso, como tal filosofía cristiana, que la que modernamente se ha querido construir como tal, pretendiendo abarcar por principios y métodos filosóficos, y como una exigencia inmanente a los mismos, la totalidad del misterio cristiano. El carácter cristiano de la filosofía de los grandes doctores escolásticos consiste precisamente en su limitación, en la conciencia de la incapacidad de entender racionalmente el misterio revelado, y en la necesaria aceptación de la primacía de la fe, a la que siempre se subordina todo esfuerzo racional.

Santo Tomás, como su mismo maestro Alberto de Colonia, fue principalmente teólogo, y no sólo «escolástico» sino también «positivo». Pocas razones hacen verosímil la conjetura de que hubiese intentado realizar un esfuerzo de sistematización filosófica de haber tenido oportunidad para ello en la madurez de su vida. En sus últimos años le vemos interrumpir su tarea escolástica, dejando incompleta la tercera parte de la *Summa Teológica*, para ocuparse en el comentario de los Salmos y en una nueva redacción de su lectura sobre las epístolas de san Pablo. Por lo mismo, las opciones filosóficas de santo Tomás, y concretamente su opción por el aristotelismo, han de ser comprendidas precisamente como la opción de un teólogo por lo que juzga ser la verdad filosófica. Tratemos de comprender en qué sentido esta actitud de santo Tomás se conexiona íntimamente con lo que es el núcleo más íntimo y esencial de la obra teológica del Doctor Angélico;

> La gracia no excluye la naturaleza, sino que la perfecciona; de aquí que es conveniente que la razón natural sirva a la fe, como la inclinación natural de nuestra voluntad sirve a la caridad[408]. Pero no sólo la gracia no es destructiva sino perfectiva de la naturaleza, sino que hay que afirmar por lo mismo que la naturaleza es el propio sujeto destinado a recibir la perfección comunicada por la gracia divina. La fe presupone el conocimiento, natural, así como la gracia presupone la naturaleza, al modo como una perfección presupone lo que es perfectible[409].

Este principio capital se apoya en el pensamiento de santo Tomás, como en su fundamento más, esencial, en la teología elaborada con fidelidad admirable a la dogmática definida acerca de la Encarnación del Hijo del Dios: «Cristo, en cuanto que es hombre, es para nosotros el camino para ir hacia Dios»[410]. «Por la Humanidad de Cristo nos ha sido conferida a los hombres la plenitud de la divinidad»[411]. Esta comprensión armónica de la congruencia de la gracia con la naturaleza, en que se centra toda su «síntesis teológican», no ha de ser entendida como una innovación doctrinal, y mucho menos como una atenuación o desviación en su línea de fidelidad a la herencia recibida de san Agustín. Se hace incapaz de entender la obra del Doctor Angélico quien olvide que, en todo lo que san Agustín es el doctor de la gracia, el testigo de la fe católica frente al pelagianismo, en su enseñanza sobre la impotencia de la naturaleza humana herida por el pecado y la necesidad de la gracia para sanar esta naturaleza caída, santo Tomás de Aquino es «el gran discípulo de san Agustín», según se expresó la gran figura de la escuela agustiniana, el cardenal Enrique Noris.

Si no se da minimización alguna de la primacía de la gracia de Cristo, tampoco hallamos en santo Tomás tensión ni antinomia entre esta primacía y la tesis capital de la congruencia de la gracia con la naturaleza. Y esto precisamente en razón de la fidelidad en que se mueve la teología de santo Tomás y sus instrumentos metafísicos respecto de la herencia agustiniana en su doctrina sobre el bien contra los maniqueos.

Frente a la sustantividad del mal y a la afirmación del carácter esencial y constitutivo de su enfrentamiento y contraposición al bien, característica del maniqueísmo, san Agustín había expuesto la doctrina, capital en la concepción católica de la realidad, de que el mal no es substancia o naturaleza, sino privación que daña a una naturaleza en sí misma buena.

El bien creado se constituye como participación a modo de vestigio o de imagen del bien divino. Toda naturaleza, supuesto el carácter privativo del mal, ha de ser reconocida como buena en sí misma. Es este un punto que perdió de vista precisamente la ruptura luterana, pero en el que está santo Tomás de Aquino en la misma línea que san Agustín.

De aquí que la herida del pecado es una privación de la perfección que es también propia de la naturaleza. En el hombre caído la gracia no sólo le es necesaria para la elevación que le hace partícipe de la naturaleza divina, sino también para sanar su propia naturaleza de la privación y deficiencia del pecado. La gracia restaura, pues, la naturaleza, aun en su misma línea[412].

Santo Tomás se mantiene fielmente en la herencia de san Agustín en todos estos principios e incluso en el modo de armonizarlos, o por mejor decir, de comprenderlos en síntesis armónica: primacía de la gracia, bondad de la naturaleza, impotencia de la naturaleza sin la gracia incluso para su plena perfección natural. La nueva orientación dada al pensamiento cristiano por los grandes doctores, dominicos, san Alberto y santo Tomás, puede definirse como la asunción bajo los principios del teocentrismo agustiniano y en modo alguno contra él, de concepciones sobre la naturaleza y el hombre, sobre el ser y el conocimiento, tomadas del pensamiento de Aristóteles, aunque renovados por santo Tomás en una original síntesis metafísica. Esta síntesis podría ser considerada más bien como una nueva filosofía, que contiene además de las doctrinas aristotélicas profundamente transformadas en algunos puntos capitales, también los elementos nucleares del platonismo cristiano de san Agustín y del de la patrística griega recibida sobre todo por medio del pseudo Dionisio Aeropagita.

Quienes pretenden interpretar el esfuerzo que generó la síntesis teológico-metafísica de santo Tomás, y que marcó un decisivo progreso en la interpretación cristiana de la realidad, como una contingencia accidental y anecdótica, efecto de circunstancias históricas, no caen en la cuenta de que santo Tomás muestra tener plena conciencia de la situación creada por la presencia en el mundo cristiano de su tiempo de la obra íntegra de Aristóteles, a la vez que de los sistemas de sus comentaristas árabes y judíos.

Es un error de perspectiva histórica concebir las filosofías emanatistas, de ascendencia neoplatónica, elaboradas por los grandes filósofos árabe y judíos como una «escolástica» islámica o mosaica, precursora de la escolástica cristiana. El paralelo con nuestro escolasticismo se daría en todo caso en escuelas teológicas como la de los motáziles

islámicos; pero no en pensadores como Avicena, Averroes y Maimónides, cuya, actitud y mentalidad es más análoga a la de una reducción racionalista de las palabras del Corán o de la Biblia, que a la de la subordinación de la filosofía a la fe que es el carácter propio de la teología escolástica. Los grandes filósofos semíticos son más comparables a un Scoto Eriúgena o Hegel que a san Anselmo, san Buenaventura o santo Tomás de Aquino.

El aristotelismo árabe, por la herencia recibida de las escuelas de traductores y comentaristas nestorianos, recibió concepciones derivadas fundamentalmente de Proclo y de Plotino, y que se presentaban con el acervo de la obra aristotélica, revestidas de su terminología e incluso expuestas en forma de comentario al Estagirita

La llegada al Occidente cristiano, a través de la escuela de traductores de Toledo, principalmente, de todo este conjunto complejo y desconocido, producía una situación en la que nos interesa definir dos dimensiones de especial significado histórico: llegaba por primera vez a las escuelas de la cristiandad occidental un sistema completo de visión racional, científica y filosóficas del mundo, que hasta entonces no había podido ser sino muy parcialmente utilizado por la teología católica; esta comprensión de la realidad venía confundida con unos sistemas estrictamente inmanentistas o intramundanos, cerrados al creacionismo; podría hablarse de un cosmocentrismo opuesto a la fe cristiana e incluso también a la herencia bíblica del Islam.

Con anterioridad, las grandes líneas de la metafísica cristiana habían sido desarrolladas en los siglos que van desde san Agustín hasta los primeros años del siglo XIII, en el contexto de la doctrina sagrada, de aquella sabiduría o *filosofía* cristiana entendida en el sentido unitario en que la había definido san Agustín.

Una sabiduría de sentido unitario, en la que no se discernían temáticamente los ámbitos de la fe y de la razón, y elaborada bajo la primacía de la fe, por el esfuerzo de la búsqueda de su inteligencia, según la formulación de san Anselmo.

Los movimientos de oposición a la fe se movieron en los primeros siglos medievales en el terreno mismo de la «teología» o ciencia sagrada; se trataba de una inversión de principio y de método, por la que se atribuía a la razón la primacía sobre la autoridad revelada, y esto en el campo mismo del misterio revelado.

Es significativo que «dialécticos» antitradicionales como Roscelin de Compiègne nos son conocidos únicamente por sus afirmaciones heréticas sobre el misterio trinitario. El caudal de que había de surgir la metafísica de Occidente en las grandes construcciones de la época de plenitud de la cristiandad medieval había avanzado durante los siglos anteriores por los cauces de la ciencia sagrada, y sólo en su menor parte procedía de la temática profesada en las escuelas de artes liberales por los cultivadores de la dialéctica. La común comprensión de la historia de la filosofía medieval que atribuye carácter de núcleo originario a la «cuestión de los universales», ignora que el centro de gravedad de todo el pensamiento metafísico cristiano, cuya existencia sería inexplicable sin san Agustín y la patrística griega, estaba precisamente en su orientación hacia la fe y en su subordinación a la misma.

La recepción de Aristóteles y de sus comentaristas árabes y judíos modificaba radicalmente la situación. La facultad de artes liberales se encontraba en posesión de un completo sistema de comprensión filosófica del mundo, desde la que sus maestros tendían a tomar una actitud de emancipación, oponiendo la autoridad de los filósofos a la de los Santos Padres. La facultad de artes se convertía en facultad de «filosofía», aunque sólo después de muchos siglos y como efecto de la emancipación secularizadora del saber filosófico, que engendró una filosofía separada de la fe, había de producirse el cambio de nombre; se iniciaba ya, de hecho, en el averroísmo latino la corriente que pretendía afirmar la autosuficiencia de la filosofía para explicar el sentido del mundo y de la vida.

El averroísmo latino es, pues, el precursor en el siglo XIII del enfrentamiento de la filosofía a la fe cristiana. Por lo mismo, la reacción tradicional ante aquellas visiones anticristianas del mundo se expresó en reafirmaciones de la autoridad de san Agustín y en una hostilidad más o menos intransigente frente a la nueva filosofía. El escándalo ante estas «tinieblas del aristotelismo» y la reivindicación del ejemplarismo de san Agustín tiene su más bella expresión en la obra de san Buenaventura.

Mientras esta antigua escolástica, para combatir el «averroísmo» recusaba gran parte del aristotelismo, atribuía al mismo Aristóteles las doctrinas negadoras de la creación, de la libertad de albedrío y de la inmortalidad del alma, y reafirmaba el platonismo agustiniano, santo Tomás se movió, de modo consciente y explícito, en otra línea de convicciones, y expresó su actitud con palabras de ironía contenida pero inconfundible.

La reacción antiaristotélica de la antigua escolástica parecía confundir, en razón de su comprensión unitaria de la sabiduría cristiana, los elementos filosóficos integrados en el platonismo agustiniano y que santo Tomás aceptó también en lo substancial con el mismo contenido de la fe, y excluir en nombre de esta identificación los elementos nuevamente aportados recibidos del aristotelismo. Frente a esto santo Tomás recuerda que san Agustín había elaborado su filosofía cristiana afirmando la necesidad de admitir la verdad enseñada por los filósofos gentiles, y que a la vez había reconocido la exigencia de depurar la filosofía gentil de sus doctrinas erróneas incompatibles con la fe cristiana.

El cristianismo puede, pues, aceptar lo que del platonismo tomó san Agustín, o por decirlo con más precisión y mayor fidelidad al pensamiento de santo Tomás, debe ser aceptado, por tratarse de una verdad de orden racional y, por lo mismo, armónica con la fe. Y esto es así porque, como advierte santo Tomás, «Agustín siguió a Platón hasta donde lo soporta la fe cristiana»[413]. *(Augustinus sequens Platonem quantum fides catholica patiebatur.)* Se reivindica así, con el ejemplo de san Agustín, el derecho y el deber del cristiano de seguir a Aristóteles dentro de los mismos límites y condiciones. Y no por eclecticismo, sino por fidelidad a la verdad de orden racional. Porque lo que santo Tomás recibe de Aristóteles es aquello que entiende como necesario para la verdad cristiana frente a un grave error platónico incompatible con nuestra fe: «Porque es contrario a la fe afirmar que las esencias existen fuera de las cosas»[414].

En un inquietante pasaje del libro de san Agustín leemos la negación de la existencia de la verdad en lo sensible, negación fundada en la falta de certeza, por su variabilidad y diversidad, del conocimiento por medio de los sentidos, y en la mutabilidad y corruptibilidad de las cosas que por ellos percibimos. San Agustín termina el pasaje con una invitación a convertirse al mundo firme y verdadero de las realidades inteligibles, esto es, a Dios[415].

El texto, que tomado en sí mismo y aisladamente sería una de las más radicales expresiones del platonismo, tiene por su misma rotundidad cierto carácter singular en la obra de san Agustín. Hay que reconocer, no obstante, que es coherente con la caracterización agustiniana de la verdad de la esencia, pensada siempre, no desde la actualidad del ser sino desde la inconmutabilidad y estabilidad que definen para el platonismo lo verdaderamente verdadero en lo que es.

Esta comprensión «ideal realista», o del realismo de las ideas o esencias, es la que santo Tomás denuncia como incompatible con la fe. No acusa a san Agustín de haberla seguido, antes al contrario, señala en ella el límite que impedía que san Agustín siguiese en todo a Platón. Porque en un estricto platonismo la historia de la salvación quedaría constitutivamente desvalorada al ser relegada al mundo contingente y mutable de lo sensible. Todo el sentido literal e histórico de la Escritura -el fundamento verdadero de la historia, según se expresaría san Ignacio- no sería sino expresión simbólica, mítica diríamos hoy, de un sentido esencial consistente en sí mismo fuera de las cosas, y en el que estaría únicamente la verdad salvadora.

Una reducción alegorizante y «metafísica» del lenguaje bíblico, a pretexto del sentido espiritual, o la actual sedicente desmitologización «existenciaria» o idealista vendrían a ser posibilitadas por la inmersión, desintegradora de la fe cristiana, de la revelación bíblica en el contexto de la primacía platónica del mundo inteligible.

Santo Tomás se defiende, pues, mediante un contraataque polémico, de quienes tendían a ver en la recepción del aristotelismo una contaminación de la visión cristiana del mundo. La sabiduría cristiana tradicional había incluido legítimamente elementos filosóficos, oportunamente depurados de errores mediante su contraste con la fe. Era una perspectiva falsa la que se adoptaba al oponer la sabiduría cristiana a la filosofía de los gentiles, entendiendo por aquélla la tradición de san Agustín y por esta el aristotelismo. También el platonismo ofrecía peligros, que san Agustín supo evitar, y el aristotelismo contenía verdades que convenía incorporar al servicio de la doctrina sagrada, y que servirían para sortear definitivamente los constantes peligros y tentaciones de desviación «idealista», con apariencias de espiritualismo e incluso de «teocentrismo».

Para ello santo Tomás, discípulo sobre todo en esto de san Alberto Magno, asume directamente a Aristóteles y quiere hacer valer su autoridad frente a los errores del aristotelismo árabe y judío. De aquí su tarea de comentarista de Aristóteles, necesaria para su obra de teólogo decidido a utilizar al servicio de su síntesis la filosofía del Estagirita.

Íntimamente conexo con esta intención de su tarea está el hecho de que se llegase, con decisivo progreso para el pensamiento cristiano, a definir por primera vez un doble orden

de conocimiento humano: el de orden natural, según la luz dada al hombre al ser creado como viviente racional, y el sobrenatural, comunicado por lar revelación y recibido por la fe, bajo el imperio de la voluntad movida por la gracia.

Sobre la delimitación de este doble orden de conocimientos se funda la distinción, también por primera vez conceptualmente aclarada entre el saber filosófico, capaz de suyo de alcanzar incluso un conocimiento de Dios desde una formalidad metafísica, es decir, como causa del ente común, y el saber de la teología como ciencia, que toma sus principios en los artículos de la fe y que, dada la racionalidad del hombre, subordina a aquellos principios revelados conceptos y métodos racionales y metafísicos utilizados a modo de instrumento al servicio de la fe.

La doctrina de santo Tomás sobre la capacidad natural del hombre para alcanzar a conocer a Dios por la razón es de tal modo obra de un Doctor de la Iglesia «iluminado por la virtud divina» como afirma san Ignacio de los grandes teólogos escolásticos, que hay que reconocer en ella la fuente principal del sistema de conceptos y expresiones utilizados por el Concilio Vaticano I en su constitución dogmática sobre la fe católica. Y esto no solamente en cuanto a esta tesis o afirmación dogmática en sí misma, sino también en cuanto a la referencia a la necesidad moral de la revelación para posibilitar de hecho el mismo conocimiento racional de Dios a la humanidad caída.

La afirmación de la existencia de Dios no es artículo de fe sino «preámbulo» para la fe misma, afirma santo Tomás, que argumenta su tesis con el principio de que la «fe presupone el conocimiento racional al modo como la gracia presupone la naturaleza y la perfección lo perceptible»[416]. Expresaríamos con fidelidad su pensamiento diciendo que la capacidad natural del hombre para el conocimiento racional de Dios constituye su potencia obediencial en orden a la recepción de la fe revelada y la aceptación del misterio de orden sobrenatural. Si el hombre no fuese naturalmente «metafísico» no seria sujeto capaz de venir a ser, por la gracia, creyente.

Pero esta misma verdad racional de la existencia de Dios puede darse de hecho en el hombre como no alcanzada por la razón sino creída por la fe. Es decir, que aquella capacidad no se actúa de hecho, sino mediante la aceptación de la fe revelada, supuesta la obscuridad del entendimiento y la inmersión en lo terreno efecto de la herida de pecado. El capítulo III de la *Summa contra Gentiles* contiene sobre este punto un desarrollo luminoso, que muestra que no es posible invocar la autoridad de santo Tomás en favor de posiciones semirracionalistas o semipelagianas que afirman la suficiencia de una «religión natural». La humanidad históricamente debe a Cristo el haber alcanzado conocer a Dios de un modo racionalmente correcto. A no haberse obrado la Encarnación redentora «hubiera quedado totalmente abolida de la tierra la noticia y reverencia de Dios y la honestidad moral»[417].

Se comprende así que en santo Tomás, y sin contradecir su reconocimiento del valor de la verdad racional y de la filosofía, se mantenga la contraposición que la edad media hereda de los Santos Padres entre «nosotros», los cristianos, o los Santos Doctores, o los que profesan la doctrina sagrada y los «filósofos», es decir, los gentiles, en el sentido de hombres no iluminados por la fe.

Pero en santo Tomás se consuma también el esfuerzo secular iniciado desde los primeros Padres griegos orientado a establecer que el predicador de la fe cristiana anuncia a la humanidad a aquel Dios que por ser el Dios viviente y verdadero, creador y señor del universo, es el único Dios de que el hombre puede hablar racionalmente. Aunque la humanidad, privada por el pecado de su misma rectitud natural, no halle sino en la fe cristiana su posibilidad fáctica de conocer de verdad a Dios. También en este orden la gracia, que da la fe, presupone la naturaleza, a la que eleva a un orden de misterios no alcanzables por la razón, pero a la que regenera y perfecciona en su orden sanándola de sus tinieblas e ignorancia.

La doctrina aristotélica que afirma el punto de partida sensible del conocimiento intelectual humano, que sirve de centro de perspectiva en la construcción de su síntesis ontológica, es asumida para alejar definitivamente del pensamiento cristiano toda confusión sobre el capital punto de la trascendencia del misterio revelado. En algunos momentos de la patrística griega, en especial en san Gregorio de Nisa, se había atribuido la sensibilidad, así como la corporeidad y el sexo, es decir, todas las dimensiones de la animalidad del hombre, a un efecto del pecado original. Se suponía correlativamente que el hombre en estado de inocencia o al ser regenerado por la gracia era capaz de contemplar los misterios, que sólo por efecto de la caída y la consiguiente inmersión de la inteligencia en lo sensible resultaban superiores y trascendentes a su horizonte cognoscitivo.

Estas concepciones neoplatónicas tendían a identificar el mundo sobrenatural de la gracia divinizante, superior a toda capacidad creada, con el mundo inteligible interpretado filosóficamente. El peligro era mayor por cuanto aquellas concepciones conducían a una confusión entre las verdades racionales y las sobrenaturales, cuyos límites no habían sido tratados temáticamente por los grandes doctores que se movían en la concepción unitaria de la filosofía cristiana recibida de san Agustín.

San Anselmo afirma ciertamente la primacía y anterioridad de la fe sobre la inteligencia de la misma. Pero su demostración «por razones» no abarca solo su célebre reflexión sobre la existencia de Dios sino que se prolonga, con apariencias de moverse en la misma línea de demostrabilidad racional, en la consideración de la Trinidad e incluso de la Encarnación del Verbo. Todavía en Alejandro de Hales parece atribuirse el carácter inasequible del misterio trinitario a la inmersión, como efecto del pecado original, de la inteligencia humana en el horizonte de las cosas sensibles.

La delimitación por santo Tomás del doble orden de verdades, las que son naturalmente alcanzables por la luz racional y las que sólo por la fe sobrenatural son recibidas de la revelación, lejos de tener un sentido de emancipación de la razón frente a la fe, sirve consciente y explícitamente a la afirmación de la trascendencia de lo propiamente sobrenatural respecto de cualquier luz inteligible creada, incluso la de los espíritus angélicos, incapaces también sin la gracia divinizante del conocimiento de los misterios sobrenaturales.

En lo que se refiere al hombre, el aristotelismo de santo Tomás contribuye pues a alejar un grave riesgo para el pensamiento cristiano: el de atribuir, con desorientadoras

consecuencias antropológicas y éticas, la dimensión sensible y animal del hombre a la caída original. Y con ello también se encuentra el camino para escapar especulativamente a la tentación de confundir el mundo inteligible platónico con Dios mismo tal como es en sí, a cuya visión ordena la gracia, y de la que la fe nos trae el testimonio que pone en marcha la orientación del hombre hacia su último fin.

Los puntos hasta aquí señalados revelan siempre, en santo Tomás, la actitud que es característica esencial de su comprensión de la vida cristiana. Se afirma la bondad de la naturaleza y la congruencia de la misma con la gracia, cuyo sujeto propio es, y que la eleva y restaura, no como una concesión naturalista o antropocéntrica, sino por la plena y consecuente aceptación del designio de la economía redentora. Este núcleo de la enseñanza del Doctor Angélico anima y orienta la totalidad de su tarea de teólogo y metafísico, y constituye a la vez la oportunidad y congruencia para nuestras necesidades contemporáneas.

Esto explica precisamente la profunda originalidad de la síntesis filosófica instrumento de su teología especulativa, y en la que las aportaciones tradicionales cobran un sentido totalmente renovado. Su comprensión del ser como acto del ente y la correlativa caracterización de la esencia finita, en cuanto finita, como potencia respecto del ser de que participa, se expresa con terminología de Boecio y de Avicena, pero constituye una metafísica radicalmente diversa de la de aquellos. Si la recepción de Aristóteles es factor esencial en la construcción de su síntesis, no es menos cierto que en ella ocupan un lugar capital tesis recibidas del Pseudo-Dionisio Areopagita como la jerarquización de los grados de perfección en la escala del ser, y la naturaleza difusiva del bien, doctrina depurada en santo Tomás de todo riesgo emanatista.

Recibe de san Agustín su doctrina sobre la naturaleza del bien creado, consistente en la dimensión ternaria de «modo», «especie» y «orden», en la que se funda su modo de definir el carácter de vestigio o de imagen de Dios de las criaturas. La metafísica del espíritu cuya expresión culminante está en el tratado *De Trinitate* de san Agustín -obra de significación única en la génesis y despliegue de la conciencia que ha tenido del hombre el mundo de la cristiandad occidental-es también uno de los núcleos de la síntesis teológica y metafísica de santo Tomás, que elabora en torno a ella su definición metafísica del ser personal con el instrumental terminológico tomado de Boecio.

Sólo desde el teocentrismo agustiniano, patrimonio común de la filosofía cristiana de los escolásticos, halla su fundamento especulativo el concepto de la persona como ente de dignidad máxima sobre toda la naturaleza, y el único que en el mundo creado dice razón de fin digno de ser amado por sí mismo con amor de amistad[418].

Los dos aspectos de la doctrina de san Agustín en los que la antigua escolástica se reafirmó como motivos decisivos de su hostilidad al aristotelismo de santo Tomás fueron el ejemplarismo y la doctrina de la iluminación. No podría exagerarse el carácter central del ejemplarismo en el pensamiento del Angélico. Ya san Agustín había invertido en el fondo la perspectiva platónica al afirmar como fundamento de la eternidad de las ideas la eternidad de Dios; con esto se liberaba la fe cristiana del riesgo de concebir a Dios como un demiurgo y atribuir el carácter de lo máximamente divino a un orden de esencias

inteligibles superiores al demiurgo creador. En santo Tomás se ratifica y profundiza el pensamiento de san Agustín, al hacer consistir las ideas divinas en la esencia misma de Dios, que Dios conoce como ejemplar de toda esencia finita y creable[419], y al sostener que «la verdad de los inteligibles no es otra cosa que la verdad del entendimiento, por lo que no existiría ninguna verdad eterna a no ser por la existencia del entendimiento eterno de Dios»[420].

Supuesta la aceptación del ejemplarismo agustiniano por santo Tomás[421], y si se tiene en cuenta el posterior empeño de los grandes doctores de la segunda escuela franciscana en la insistencia en la constitución por la voluntad divina de las ideas ejemplares y verdades eternas -voluntarismo que se radicaliza de Duns Scoto a Occam y constituye uno de los legados decisivos de la escolástica al cartesianismo-, hay que reconocer en santo Tomás la culminación del platonismo en el contexto de la escolástica aristotélica. El equilibrio tenso y sutil de su síntesis -que no da ya lugar a tensiones antinómicas- le ha expuesto siempre a la doble acusación de abandono del ejemplarismo por la recepción de Aristóteles o de excesiva persistencia de elementos platónicos en la filosofía cristiana.

Lo sorprendente y paradójico está en que a veces la doble acusación es formulada a la vez por el mismo autor. Lo que tal vez se explicaría por cierto malestar y molestia que causa la «síntesis sin antítesis» que contiene la obra de santo Tomás, y que para el escindido y «dialéctico» hombre de la modernidad viene a presentarse como insoportable en su armónica unidad y omniabarcante perspectiva que parece cerrar los caminos, que tanto ilusionan y seducen, de las contraposiciones, enfrentamientos y «superaciones».

También en lo referente a la doctrina de la iluminación santo Tomás advirtió con claridad algo que se ha perdido de vista frecuentemente en nuestros días. En san Agustín no se centra la doctrina en lo epistemológico sino en el mensaje del evangelio de san Juan que enseña que el Verbo es la luz verdadera que ilumina a todo hombre al, venir a este mundo. Subsumida bajo la fe en la luz divina, puede interpretar santo Tomás como una participación comunicada por la creación del hombre la misma luz connatural a la mente humana, a la que con terminología aristotélica denomina «entendimiento agente». También aquí explicita su convicción de que en modo alguno se deroga la originaria derivación de Dios como fuente primera de toda verdad al reconocer como impresa en la mente del hombre esta luz participada que le es connatural en virtud de su misma espiritualidad.

Pero si no hay minimización de teocentrismo agustiniano -los mismos jansenistas, que se jactaban de ser por antonomasia los «discípulos de san Agustín», reconocían, tácticamente por cierto, el profundo agustinismo de santo Tomás- hay, en cambio, una insistencia y una atención respetuosa y enamorada hacia el orden natural establecido por Dios en la creación. Consciente adversario del maniqueísmo de los cátaros, santo Tomás ha de ser reconocido como uno de los pensadores que ha comprendido mejor lo que hoy llamamos una teología de las realidades terrenas.

Su concepción del hombre como unidad substancial, explicada del modo más simple y audaz por su coherente hilemorfismo -una sola forma espiritual da al hombre su ser, su

racionalidad, su sensibilidad, su vitalidad vegetativa y su corporeidad- que quiebra en lo gnoseológico desde su raíz toda la problemática ulterior de la antítesis entre empirismo y racionalismo, sirve también para una comprensión del hombre y de su puesto en el cosmos, que tiene consecuencias éticas inesperadas para los prejuicios modernos contra la mentalidad medieval.

Porque no sólo la corporeidad y la sexualidad se afirman como una dimensión esencial de lo humano, sino que santo Tomás puede, en coherencia con su sistema, polemizar con ironía acerada contra los errores opuestos. «Quienes pensaron que el género humano hubiera carecido de generación según la carne, de no haberse dado el pecado original, debieran afirmar que este pecado fue algo muy necesario, ya que de él se siguió un bien tan grande»[422].

Y quienes suponen, que habría que negar por lo menos el deleite sensible en el acto generador en aquel estado de inocencia, ignoran la conexión que tiene el placer con la perfección de un acto, y no caen en la cuenta de que «el deleite sensible hubiera sido tanto mayor cuanto más perfecta la sensibilidad del cuerpo y más pura la naturaleza humana»[423].

Un divulgado prejuicio tendería a interpretar la actitud de santo Tomás en este punto como una liberación de cierto contagio maniqueo que se cree ver en san Agustín, contagio al que se atribuye la insistencia de san Agustín en poner la generación de la prole como el bien propio del matrimonio, con lo que parece que se relega a algo secundario y como tolerado la unión conyugal y la dimensión afectiva del amor. Hay que recordar, frente a este desorientador prejuicio, que la influencia maniquea no hubiera podido nunca conducir a valorar la generación de los hijos como el bien por excelencia del matrimonio:

> Muy incierta es vuestra castidad -increpaba san Agustín a los maniqueos- pues no prohibía el concubinato, sino las nupcias [...] ¿Acaso no sois vosotros quienes creéis que es el más grave pecado el engendrar hijos, porque de este modo queda el alma atada a la carne? ¿No solíais exhortarnos a que observásemos los tiempos en que la mujer es apta para concebir, para que nos abstuviésemos entonces de la unión, y evitásemos que quedase así nuestra alma atada a la carne?[424].

Y san Bernardo acusaba a los cátaros de su siglo, los precursores inmediatos del maniqueísmo de los albigenses que tenía enfrente santo Tomás, de ser «espíritus falsos e insidiosos, muy diestros y prácticos en encubrir el mal bajo capa de bien, que para mejor encubrir sus infamias fingen creer que no hay impureza sino en el matrimonio»[425].

El hipócrita espiritualismo maniqueo no es sino hostilidad al orden natural en cuanto creado por Dios, y nada tiene que ver con ninguna concepción cristiana relativa a la excelencia de la virginidad o a la jerarquía de los fines del matrimonio. La estima de lo humano característica de la síntesis teológica de santo Tomás, precisamente porque consiste en la maduración y proceso de la tradición cristiana, nada tiene que ver con una anticipada concesión a la «modernidad» y a sus tensiones y escisiones antinaturales y antiteísticas.

Por el contrario, y por sorprendente que pueda parecer a muchos, desconocedores de la historia real del pensamiento cristiano, hay que afirmar que múltiples actitudes

«modernas» se caracterizan por un menor respeto y por una hostilidad abierta a los bienes de la naturaleza humana que santo Tomás afirmaba, orientado e inspirado por un auténtico teocentrismo y por una comprensión verdadera y tradicional de la primacía de la gracia redentora.

Esta visión cristiana de la dignidad de la naturaleza humana tiene una expresión culminante en la comparación establecida por santo Tomás entre el linaje de los hombres y los espíritus angélicos en cuanto a su carácter de imagen de Dios. Puesto que el ente personal es la imagen de la Trinidad precisamente por su capacidad de conocimiento y amor, y esto se da en forma más excelsa en el espíritu separado de la materia, hay que reconocer ciertamente en esto la excelencia de los ángeles sobre nosotros los hombres. Pero el hombre es, desde otra perspectiva, más perfecta imagen de Dios que los mismos espíritus angélicos porque su misma corporeidad le hace capaz de paternidad y filiación: «El hombre nace del hombre, así como Dios nace de Dios»[426].

Esta genial afirmación sobre el lugar de la humanidad en la escala de perfección del ser abre perspectivas de inmensa profundidad para una teología sobre la encarnación del Verbo, que no asumió una naturaleza angélica, sino el linaje de Abraham, según afirma la epístola a los hebreos.

Las concepciones éticas de santo Tomás se arraigan en su vertiente antropológica en un realismo que afirma la naturaleza y la substantividad individual del hombre -es propiamente un sinsentido negar en el hombre la naturaleza, para definirle desde la historia o la cultura, como también lo es suponer que la personalidad y la espiritualidad son incompatibles con la permanencia substancial y la subsistencia entitativa-, lo que permite interpretar la ley natural como una participación de la ley eterna en la persona creada de un modo que no puede ser acusado de «extrincesismo» o heteronomia moral.

Autonomía y heteronomia, en el significado kantiano de ambos términos, se oponen en un contexto antitético surgido de escisiones desconocidas para santo Tomás. Su posición no necesita superarlas «dialécticamente», porque desde su equilibrada síntesis que desconoce las antítesis puede explicar la interioridad de la ley natural fundándose en su metafísica sobre el ente creado y sobre la presencia y la «existencia» de Dios en lo íntimo de la realidad de las cosas[427].

Dios crea por bondad difusiva plenamente libre. Ha querido dar a las cosas la perfección de ser principio de sus propias actividades, de poseer en sí mismas la tendencia a su perfección y bien, y la virtud de difundirla. Por esto toda criatura tiende a su propia perfección por una inclinación y «orden» inmanente a ella, que es vestigio y semejanza del amor que mueve a Dios a crearla, y por la que busca su propia perfección en cuanto participación por semejanza del bien divino[428].

Sobre estos fundamentos puede apoyar santo Tomás su comprensión de la «sindéresis» natural para la que conoce el hombre naturalmente, a modo de principios prácticos que imperan incondicionalmente su acción, los preceptos de la ley natural. La sindéresis es el hábito connatural de aprehender como obligatoriamente apetecible todo aquello que conoce naturalmente como bien humano. La connaturalidad de este conocimiento se da por la conciencia de la inclinación impresa en la voluntad misma, es

decir, en la inclinación del hombre como ser espiritual e inteligente. Por esto puede decir santo Tomás que el hombre «aprehende naturalmente como bienes humanos aquellos a que tiene inclinación natural, y que, por lo mismo, el orden de los preceptos de la ley natural es según el orden de las inclinaciones naturales del hombre»[429].

La promulgación de la ley eterna se realiza así al ser grabada en el corazón del hombre por la creación la ordenación a los fines a que Dios le destina, esto es, a cuanto es perfectivo de su naturaleza, ordenada a participar del bien divino. El lenguaje de san Pablo que, refiriéndolo a todo hombre, y aludiendo concretamente a los gentiles, dice que «ellos son para sí mismos ley», resuena aquí expresado con el instrumento terminológico de una metafísica a la vez ejemplarista y aristotélica.

En coherencia con este punto capital se construye el íntegro sistema de una moral teológica, que trata del movimiento de la criatura racional hacia Dios por el camino que es Cristo, y en el que se integra abundante material tomado de la *Etica a Nicómaco.* Diré con toda sinceridad que, cuando oigo o leo acusaciones, muy frecuentes en nuestros días, contra santo Tomás, de haber ignorado la moral evangélica y paulina para contaminarla con concepciones éticas paganas, tengo la sensación de hallarme ante juicios expresados desde un conocimiento superficial, y tal vez una escasa lectura, de la segunda parte de la *Summa.*

En el plano ético concreto santo Tomás recibe de Aristóteles experiencias y valoraciones de «sentido común», es decir, de valor humano universal, y que pertenecen por ello al patrimonio natural de verdad que posee el hombre cristiano, y que eleva por la fe a un más alto orden dirigido al fin sobrenatural, a la vez que las corrobora y sana de la deformidad e imperfección en que la conciencia moral del hombre queda sumida por la caída del pecado.

Anotemos algunos aspectos de este aristotelismo ético integrado en la síntesis teológica del Angélico.

Las virtudes morales referentes al apetito sensible consisten en un término medio entre dos extremos viciosos, por defecto o por exceso. Por esto mismo no hay que decir que la virtud moral excluya la pasión, sino que, mientras refrena el exceso, la propia virtud estimula o causa la pasión ordenada[430].

Incluso la virtud de la justicia, que no se refiere a las pasiones del apetito concupiscible o irascible, sino que ordena la voluntad y tiene por norma regulativa la relación justa y debida en que consiste el derecho -el derecho es lo justo y no puede decirse que la ley se identifique con el derecho, sino que es cierto concepto de lo que es justo- exige también la pasión; porque de una perfecta voluntad justa redundará necesariamente una inclinación en la parte sensible y afectiva del hombre. Es decir, la virtud de la justicia hará al hombre ciertamente «apasionado», pero precisamente por lo justo como tal[431].

Estas concepciones tan alejadas de un frío estoicismo y del idealismo kantiano de la buena voluntad moral, consistente en un puro respeto a la ley sin inclinación a contenidos «materiales» de lo ético, se integran además en una orientación regida por la primacía de la gracia y por una comprensión auténticamente paulina de la ley evangélica.

De aquí que las virtudes cristianas difieren específicamente de aquellas que podrían ser alcanzadas en virtud de la sindéresis natural por cuanto el cristiano es movido por una Ley que le ordena a la comunión de vida y amistad con Dios.

Toda ley tiende a un bien común, no con comunidad de género o especie, sino con comunidad de fin[432], y este fin a que toda ley tiende no es otro que la amistad, ya sea de los hombres entre sí, que es el bien a que tiende la ley humana, ya sea de los hombres con Dios, que es el fin de la ley divina.

Las virtudes teologales trascienden por ello el orden en que mueven las concepciones aristotélicas integradas por santo Tomás en su síntesis. Por su orientación a Dios, no consisten en un término medio entre extremos sino que exigen en su propio dinamismo la búsqueda de la máxima radicalidad. Sirviendo a las virtudes teologales, pero superando el modo humano en que se ejercitan los actos de éstas, se requiere también como algo ordinariamente exigido para la salvación del hombre la moción por los dones del Espíritu Santo, por lo menos en algunos momentos de su vida. El modo de obrar de los dones supera y excede el proceso natural de las facultades y actividades del hombre.

La autenticidad evangélica de la teología moral de santo Tomás brilla en su definición de la esencia de la ley nueva:

> Lo que es principal en la ley del Nuevo Testamento, y en lo que consiste toda su fuerza, es la gracia del Espíritu Santo, que se da por la fe en Cristo. De aquí que la ley nueva sea principalmente esta misma gracia del Espíritu Santo que se da a los fieles [...] Sin embargo, tiene también la ley nueva algo que es dispositivo para la gracia, o referente al uso de la misma, todo lo cual es secundario en ella; y de todas estas cosas fue conveniente que los fieles de Cristo fuesen instruidos de palabra y por escrito, tanto acerca de las cosas que hay que creer, como acerca de lo que hay que obrar. Hay que decir, pues, que la ley nueva principalmente es ley grabada internamente, y secundariamente ley escrita[433].

Todo racionalismo legalista y todo extrincesismo quedan excluidos de un pensamiento en el que la inclinación espiritual e interior tiene primacía sobre la expresión hablada o escrita. Pero no se trata de una concesión a una ética existenciaria o de situación, ni tampoco, es obvio, de ningún inmanentismo antropocéntrico. La primacía de lo divino fundamenta la afirmación del máximo valor de lo interior. Es en la intimidad del ser personal, en el que se ha infundido la gracia del Espíritu Santo, donde se actúa originaria y principalmente el Reino de Dios en el corazón del cristiano.

No se conmueve la validez absoluta del lenguaje de la verdad, ni en lo práctico ni en lo especulativo. A quienes objetaban, ya en tiempo de santo Tomás, contra la firmeza inmutable de los artículos de la fe, definidos por el magisterio, que la fe no tiende a palabras sino a realidades, responde:

> En el símbolo se trata de aquellas cosas sobre las que versa la fe, en cuanto son el término del acto de creyente, como se ve por el mismo modo de su lenguaje. El acto del creyente no tiene su término en lo enunciable, sino en la cosa enunciada. Pues no formamos los enunciables, sino porque por ellos tenemos conocimiento de las cosas, y así como esto se da en la ciencia, se da del mismo modo en la fe[434].

La validez perenne y la congruencia para nuestro tiempo del mensaje de santo Tomás se apoyan en el doble fundamento de su fidelidad al misterio revelado y a la verdad «puesta en la naturaleza». No optó por el aristotelismo como quien escoge seguir una moda intelectual, sino que incorporó a la síntesis del pensamiento cristiano, con el

acervo de las tradiciones filosóficas ya desde siglos integradas en él, nuevos elementos, «edificando la verdad sobre la verdad», por decirlo con una expresión de Pío XII en la *Humani generis,* que define la dirección y sentido del progreso verdadero de la filosofía cristiana, de la teología, y de la evolución homogénea del dogma católico.

El mensaje de santo Tomás, profundamente congruente con las necesidades auténticas del hombre contemporáneo, encuentra por lo mismo el odio y la hostilidad de sus rebeldías anticristianas. Porque la estima y valoración de lo humano en la síntesis del Angélico no es en modo alguno una concesión anticipada a tales rebeldías. Por el contrario, por sorprendente que parezca a muchos, hay que afirmar que las actitudes religiosas o filosóficas de los modernos antitomismos se han caracterizado por un menor respeto a los bienes de la naturaleza humana. Por esto, aunque tácticamente se haya invocado, según hemos antes advertido, el «agustinismo» tomista incluso desde actitudes jansenistas, ha sido también una característica constante en los siglos modernos la acusación a santo Tomás como mundano y contaminado de concepciones recibidas de la gentilidad helénica.

Estas acusaciones se reiteran hoy más que nunca. Se trata siempre de una hipocresía, más o menos consciente, que encubre una amargura e ingratitud hacia la obra del Creador y Redentor que establece y restaura el orden natural. Santo Tomás es, en lo más profundo y nuclear de su espíritu y de su actitud intelectual, un cristiano fiel, reverente y agradecido a Cristo, que por su humanidad nos hace a nosotros los hombres partícipes de la plenitud de la divinidad.

---

407. Ponencia presentada a la XIII Reunión de amigos de la Ciudad Católica celebrada entre 1 y 3 de noviembre de 1974, publicada en las Actas de la mencionada Reunión y en la revista madrileña *Verbo,* n. 141-142, enero-febrero de 1976, pp. 127-150.
408. *STh.* I, q. 1, a. 8, ad 2.
409. *STh.* I, q. 2, a. 2, ad 1.
410. *STh.* I, q. 2, prol.
411. *STh.* III, q. 1, a. 2, in c.
412. Cf. *STh.* I-II, q. 109, a. 1, ¡n c.
413. *De spiritualibus creaturis,* a. 10, ad 8.
414. *STh.* I, q. 84, a. 5, in c.
415. *Super 83 diversis quaestionibus,* q. 43
416. *STh.* I, q. 2, a. 2, ad 1.
417. *STh.* III, q. 2, a. 6, in c.
418. Cf. *STh.* I-II, q. 26.
419. *STh.* I, q. 15, aa. 1 y 2.
420. *STh.* I, q. 16, a. 7, in c.
421. *S.Th* I, q. 85, a. 5, in c.
422. *STh.* I, q. 98, a. I, in c.
423. *STh.* I, q. 98, a. 2, ad 3.
424. *De moribus manicheorum,* I-II, XVIII.
425. *Sermones sobre el Cantar de los cantares,* 65 y 66
426. *STh.* I, q. 93, a. 3, in c.
427. Cf. *STh.* I, q. 8.
428. Cf. *STh.* I, q. 19, a. 2; q. 44, a. 4, ad 3.
429. Cf. *STh.* I-II, q. 94, a. 2, in c.
430. *STh.* I-II, q. 59, a. 1, in c. y ad 3.

431. *STh.* I-II, q. 59, a. 5, in c.
432. *STh.* I-II, q. 90, a. 2, ad 2.
433. *STh.* I-II, q. 106, a. 1, in c.
434. *STh*. II-II, q. 1, a. 2, ad 2

NATURALEZA HUMANA Y GENERACIÓN: «*HOMO EST DE HOMINE SICUT DEUS DE DEO*»[435]

La generación es un bien tan grande que, en algún sentido, el hombre es por ella más semejante a Dios que los mismos ángeles, pues «el hombre es del hombre como Dios de Dios». Por esto, en estado de inocencia se daría generación por la unión de los sexos: «lo que es natural al hombre no se le da, ni se le priva de ello, por el pecado». Sin la caída original no habría desorden, pero el deleite propio de la unión de los sexos hubiera sido tanto más intenso cuanto más pura la naturaleza.

«En el estado de inocencia, hubiese existido la generación para la multiplicación del género humano; en otro caso, el pecado del hombre hubiera sido muy necesario, del cual se ha seguido un bien tan grande»[436]. Santo Tomás inicia, con este argumento, la respuesta a la cuestión acerca de si «en el estado de inocencia, se hubiese dado la generación para la multiplicación del linaje humano», o si, por el contrario, esta sobrevino como consecuencia de la caída original.

En la sutil ironía de su argumentación *ad absurdum* toma como principio la grandeza del bien que constituye para los hombres el que entre ellos se dé la generación. Santo Tomás tiene plena conciencia de la singularidad de la generación humana, en la que se da, con una analogía proporcional con la operación de los animales superiores, pero, salvando, en esta proporcionalidad, una diversidad fundamental por razón del carácter personal de los individuos humanos, en contraste con cualquiera de los vivientes diversos y heterogéneos respecto del viviente racional:

> Hay que considerar que el hombre, según su naturaleza, está constituido como un término medio entre las criaturas corruptibles y las incorruptibles; pues su alma es naturalmente incorruptible, mientras que el cuerpo es naturalmente corruptible. Ahora bien, la intención de la naturaleza está orientada de modo diverso a las criaturas corruptibles y a las incorruptibles. Pues la intención de la naturaleza se dirige al que es perpetuo y destinado a existir siempre; pero lo que sólo tiene una duración temporal no parece que sea de la principal intención de la naturaleza, sino ordenado a otra realidad; pues, en otro caso, al corromperse aquello, quedaría frustrada la intención de la naturaleza. Y, puesto que en las cosas corruptibles no hay nada perpetuo, a no ser las especies, en ellas el bien de la especie es lo principalmente intentado por la naturaleza, y a la conservación de la especie se ordena la generación natural.
>
> Pero las substancias incorruptibles permanecen para siempre, no sólo según su naturaleza específica, sino también en cuanto individuos; de aquí que los mismos individuos sean lo principalmente intentado por la naturaleza. Así pues, al hombre, en cuanto corpóreo y naturalmente corruptible, le compete la generación; pero, por parte del alma, incorruptible, le compete que la intención de la naturaleza tienda, por sí, a la multiplicación de los individuos, o por mejor decir, que esto sea principalmente intentado por el Autor de la naturaleza, único Creador de las almas humanas; por esto, para la multiplicación del género humano, estableció Dios la generación en el estado de inocencia[437].

Por esto, santo Tomás puede afirmar que, aunque la imagen de Dios en el hombre y en el ángel se da, principalmente, por razón de la espiritualidad, no obstante, pueden reconocerse en el hombre algunas dimensiones de su modo de ser en las que es más a

imagen y semejanza de Dios que el propio ángel, y entre éstas afirma, precisamente, aquella por la que el hombre nace del hombre como Dios nace de Dios *-homo est de homine sicut Deus de Deo*[438].

Habiéndose apoyado en este principio, santo Tomás puede abordar el diálogo con quienes habían negado que, en el estado de inocencia, pudiese darse la generación de los hombres por medio del coito, contemplándola desde su actitud característica y fundamental de la síntesis armónica entre la gracia, que nos hace partícipes de la divina naturaleza, y la misma naturaleza humana, que es su sujeto receptivo y su destinatario, que no es destruido por la gracia, sino por ella perfeccionado y elevado.

Por esto, frente a san Gregorio de Nisa y a los otros Doctores antiguos que, atendiendo a la fealdad de la concupiscencia que hallamos en el coito en este estado presente, habían negado este modo de la generación humana, e incluso afirmado que la creación, por Dios, del hombre como macho y hembra sólo miraba al modo de generación que sobrevendría después del pecado, del que Dios tenía presciencia, puede Santo Tomás replicar así:

> Esto no está dicho razonablemente. Pues las cosas que son naturales al hombre ni se sustraen ni se dan al hombre por el pecado [...] (Texto para ser meditado: la inclinación a la soberbia por la que la ciencia nos hincha no pertenece a la natural inclinación del hombre al conocimiento de la verdad. El ejercicio del libre albedrío, -exigido no sólo para el mérito, efecto de la gracia cooperante, sino para la justificación, efecto de la gracia operante- no se confunde con su flexibilidad al mal. Al hombre, según su naturaleza, le compete el estar dotado de libre albedrío). [...]Es manifiesto que al hombre, según su vida animal, que también tenía antes del pecado, le es natural la generación por el coito, como a los demás animales perfectos; y muestra en eso los miembros naturales destinados a este uso. Por esto, no hay que decir que el uso de tales miembros naturales no se daría antes del pecado como el de los demás miembros[439].

Santo Tomás va a proseguir su reflexión orientado, como siempre, por la convicción de la trascendentalidad del bien y el carácter privativo del mal. Atenderá, por tanto, a partir de los principios enunciados, a advertir sobre la privación del orden por la que la vida sexual humana está sujeta a deformación y puede darse en sus actos carencia de perfección moral:

> En el coito, en el presente estado, hemos de considerar dos cosas: una, que es de la naturaleza, a saber, la unión del varón y de la mujer para engendrar, pues en toda generación se requiere una fuerza activa y una receptividad pasiva. Luego, como en todos los vivientes en que hay distinción de sexos, la fuerza activa está en lo masculino y la receptividad pasiva en lo femenino, el orden de la naturaleza exige que, para engendrar, se unan, por el coito, el varón y la mujer.
>
> Otra cosa que puede ser considerada es cierta deformidad de la concupiscencia inmoderada, la que no se daría en el estado de inocencia, cuando las facultades inferiores estaban totalmente sometidas a la razón. Por lo que dice Agustín, en *De civitate Dei,* XIV, c. 16, que lejos de nosotros sospechar que no hubiese podido encontrarse la prole sin la enfermedad de la libido, pues aquellos miembros se moverían al mandato de la voluntad, al modo de los demás, y sin ardor y estímulo engañoso, con tranquilidad en el alma y en el cuerpo[440].

Santo Tomás va a proseguir su argumentación en este punto tan capital de un modo en que brilla el sentido humanístico y teológico de su aristotelismo. Se planteará esta objeción:

> En la unión carnal, el hombre se hace máximamente semejante a las bestias, por causa de la vehemencia del deleite. Por lo que también es alabada la continencia, por la cual los hombres se abstienen de tales deleites. Pero el hombre es comparado a las bestias por el pecado, como leemos en el Salmo 48, 21: el hombre,

constituido en honor, no le entendió; se comparó a los jumentos, carentes de entendimiento, y se hizo semejante a ellos. Luego, antes del pecado, no se hubiera dado la unión del varón y de la mujer[441].

Merece la máxima atención la respuesta de santo Tomás a la objeción planteada:

> Las bestias carecen de razón, por lo cual, el hombre se hace bestial en la unión sexual, porque el deleite del coito y el hervor de la concupiscencia no pueden ser moderados por la razón. Pero, en el estado de inocencia, no se daría nada así, que no pudiese ser moderado por la razón; *no porque fuese menor el deleite sensible, como dicen algunos* (pues sería tanto mayor el deleite sensible cuanto más pura la naturaleza y el cuerpo más sensible), *sino porque la facultad concupiscible no se extendería desordenadamente sobre tal deleite regulado por la razón;* a la cual no pertenece que sea menor el deleite en los sentidos, sino que no se entregue la facultad concupiscible inmoderadamente al deleite. Digo inmoderadamente refiriéndome a la medida de la razón: así como el sobrio, en el alimento tomado con moderación, no tiene menor deleite que el goloso; sino que menos descansa sobre tal deleite sensible. Y lo mismo suenan las palabras de Agustín, que no excluyen, en el estado de inocencia, la magnitud del deleite, sino el ardor de la libido y la inquietud del ánimo[442].

El mismo lenguaje de santo Tomás aquí y el contexto general de su doctrina sobre las virtudes morales en su relación con las pasiones del apetito sensible sugieren que, así como el sobrio no goza menos que el goloso, el orden del amor conyugal, fiel y obediente a los bienes del matrimonio, tendría que ser un título para reconocer que los casados cristianos se acercarán, en la medida de su mutuo amor conyugal, a aquella mayor intensidad gozosa que hubiera sido característica del estado de inocencia.

Ahora veremos a santo Tomás completar su pensamiento al deducir, de las tesis expuestas, una valoración de importancia capital acerca de la fecundidad, el desorden de la libido y la continencia, elogiable en cuanto orientada a renunciar a este desorden pero no por la privación de la fecundidad:

> Por esto, la continencia, en el estado de inocencia, no sería laudable, la que es alabada en nuestra situación actual, no por defecto de fecundidad, sino por remoción de la libido desordenada. Pero, entonces, se hubiera dado la fecundidad sin este desorden[443].

Lejos, pues, de ceder a la tendencia que, atendiendo al desorden de las pasiones humanas en la naturaleza herida por el pecado, llevaba a entender como consecuencia de esta herida la unión de los sexos y la generación, santo Tomás se centra de tal modo en lo que es natural a la vida humana en cuanto tal que atribuye la mayor excelencia que damos, en el presente estado, a la continencia sobre la fecundidad a la conveniencia de evitar la desmesura y desorden que, en la naturaleza humana, se dan en este orden de cosas como privaciones resultantes de la caída original. Mientras que, situándose en la consideración esencial de lo que al hombre compete por su naturaleza, podría reconocerse una superior dignidad y excelencia en la fecundidad.

Ante lo sorprendente y, tal vez, en cierto sentido, «escandaloso» de estas perspectivas, se hace necesario situarlas en su contexto total, filosófico y teológico. Me parece que esto nos llevará a profundizar en la comprensión de la visión que tiene santo Tomás del lugar y misión del hombre en la obra divina de la Creación y de la Salvación sobrenatural.

Que el Hijo unigénito y eterno de Dios, de la misma naturaleza que Dios Padre, venido al mundo para nuestra salvación, se diese a Sí mismo, con la máxima frecuencia, el título de «Hijo del Hombre» y se revelase como «el Prometido», hijo de Abraham,

hijo de David, no es anecdótico, sino que está en el centro de la revelación de la economía salvadora. En la *Carta a los Hebreos* leemos que Dios «no es a los ángeles a quienes alarga Su mano, sino al linaje de Abraham» *(Heb* 2,16).

Por esto, también, en la formulación ortodoxa y católica del misterio de la Encarnación redentora, el que nuestro Salvador es «Dios con nosotros» se expresó diciendo de una mujer, Su Madre María, que verdaderamente es «Madre de Dios».

El hombre tiene una naturaleza por la que pertenece al mundo material y sensible. Es una substancia corporal, compuesta de materia y de forma, de tal manera que el alma humana es, para santo Tomás, como para Aristóteles, la «primera forma de un cuerpo físico orgánico capaz de vida».

Esta vida humana es, en el cosmos, un nivel de ser por el que el hombre, viviente racional, no sólo está en el culmen del cosmos material, sino en el confín entre el mundo de lo corpóreo y del espíritu.

Por pertenecer verdaderamente al mundo material, al viviente humano le compete la operación suprema de la vida vegetativa: la generación. Mientras el mismo crecimiento se ordena al individuo viviente, en su conservación y en su desarrollo, la generación es una operación comunicativa del propio grado de ser que es el vivir; es por ella por la que florecen y fructifican las plantas y por la que se multiplican fecundamente los animales. Estas especies corruptibles permanecen y superan los límites temporales de los individuos perecederos, para mantenerse presentes a través del tiempo sobre la faz de esta tierra.

Al hombre, animal superior en un sentido ya eminente entre los animales, le conviene, como a estos, que esta operación comunicativa de la vida, que asegura la permanencia de las especies, se ejerza con movimientos orgánicos que, a diferencia de los que ocurren en los vegetales, se realizan con conciencia sensible, movimientos impulsados por apeticiones y que, en el ejercicio de sus actos, se manifiestan en deleites que son, como notaba Aristóteles, perfección de las mismas operaciones, comparables a ellas como la hermosura lo es a la juventud.

Pero el hombre está constituido por una forma substancial, unida ciertamente a la materia e informando un cuerpo orgánico, pero no totalmente inmersa en ella, y tiene su ser, que «es el acto de todas las cosas, aun de las mismas formas», por efecto inmediato del acto creador divino.

Objeto de solicitud providente de Dios en las operaciones de su vida, no solo en cuanto a su esencia específica, sino en cuanto sus operaciones son actos personales -en los que decimos que consiste la vida humana personal de cada hombre- la generación no se ordena sólo a la conservación de la especie, sino a la multiplicación de los mismos individuos personales. Por esto, «el hombre nacido del hombre » es hijo de su generador, que es padre en un sentido analógico proporcional propio con respecto de la paternidad eterna del Padre celestial respecto de Su Hijo unigénito.

Ni en los ángeles, ni en el hombre por la fecundidad intelectual ejercida en el lenguaje, es ésta capaz de producir en el ser entes subsistentes personales. Por la finitud de los espíritus creados, en los que no se identifican su vivir intelectual y su acto de ser, no

pueden las criaturas engendrar, por vía intelectual, seres personales que fuesen hijos suyos.

Y esto a pesar de que, por la misma fecundidad del lenguaje del espíritu, pueda decir el Apóstol que «engendra por el Evangelio» a sus fieles, como hijos de Dios, y el lenguaje de los padres constituya una comunicación de vida que funda la sucesión de los linajes y de las familias.

Pero una propia paternidad y filiación entre los hombres, si implica la dignidad de personas en el generante y el generado, implica también su corporeidad orgánica y, por lo mismo, la existencia en ellos de una facultad generativa ejercida al modo de los vivientes animales superiores.

Por esto, puede descubrir santo Tomás, en la paternidad humana, la manifestación de la perfección de la vida humana, en la que el hombre es más a imagen de Dios que los mismos ángeles, a los que no hubiera podido alargar Su mano al modo como lo ha hecho con los hombres al hacerse el Verbo «Hijo del Hombre, hijo de Abraham, hijo de David, hijo de María».

No conviene dejar de atender aquí a las afirmaciones de santo Tomás referentes a lo que es propio, en la generación humana, de la paternidad y de la maternidad. Su lectura sencilla y no cavilosa deshará todas las objeciones que se formulan, a veces, y que tienden o a acusar el lenguaje bíblico de «masculinismo» o a corregir, con significados «hermafroditas», aquel lenguaje tradicional. Se trata de contaminaciones de herencia de dualismos gnósticos, que tendían a absolutizar en lo divino las dualidades de las estructuras acto-potenciales propias de la finitud y la corporeidad. No procede ahora entrar en discusión con tales objeciones, sino leer atenta y sencillamente a santo Tomás:

> Hay que atender que la generación carnal de los animales se realiza por facultades activas y pasivas. Por la facultad activa es llamado el viviente «padre»; por la receptividad pasiva es llamada «madre». Por lo que, en lo requerido para la generación de la prole, hay cosas que convienen al padre y otras a la madre: pues el dar la naturaleza y la especie a la prole compete al padre, mientras que el concebir y el parir competen a la madre, como la que recibe pasivamente aquel principio.
>
> Puesto que la procesión del Verbo se dice ser por cuanto Dios se entiende a Sí mismo, y en el mismo entender divino no hay ninguna facultad pasiva sino como activa, pues el entendimiento divino no es en potencia, sino sólo en acto, en la generación del Verbo de Dios no es conveniente el concepto de madre, sino sólo el de padre. Por lo cual, lo que en la generación carnal conviene distintamente al padre y a la madre, todo ello es atribuido, en la Sagrada Escritura, al Padre en la generación del Verbo: pues se dice que el Padre da su vida al Hijo y también que lo concibe y pare.
>
> El Verbo de Dios es eternamente concebido, parido y presente en el Generante. Por esto, porque no se da una distinción del Verbo respecto del Dicente que impida al Verbo ser en el Dicente, así como para sugerir la distinción del Verbo respecto del Padre se dice que es parido o engendrado del «útero», así para manifestar que tal distinción no excluye que el Verbo sea en el Dicente, se dice del Verbo (Jn 1,18) que «está en el seno del Padre»[444].

Santo Tomás puede interpretar de modo coherente la generación humana ejercida por el hombre y la mujer hechos «una sola carne» como semejanza participada de la divina generación eterna. A los vivientes corpóreos les compete, proporcionalmente, que la fecundidad generativa exija la polaridad complementaria de los sexos. En las antípodas de todo dualismo maniqueo, santo Tomás no puede relacionar con el pecado, ni como causa ni como efecto, el modo de generación propia del linaje humano.

Conexas armónicamente con aquellos principios tan claramente establecidos, están una serie de tesis sobre la virginidad y la continencia, sobre la pertenencia de estas al estado de perfección y sobre la misma naturaleza de la perfección cristiana, cuyo recuerdo es de la máxima congruencia y oportunidad para la época de la Iglesia católica posterior al Concilio Vaticano II.

> La virginidad es lícita y virtuosa porque no se abstiene de los deleites propios de las operaciones generativas por erróneo juicio, sino por la búsqueda de un bien mayor en orden a la unión con Dios. Es más excelente que el matrimonio y es una doctrina herética la preferencia de éste sobre la continencia y la virginidad.
>
> Pero no es la más excelente de las virtudes, pues ella misma se ordena a ejercitar más libremente Ia.s virtudes teologalHs y la virtud de religión. La Iglesia da un más excelente culto a los mártires que a las vírgenes[445].
>
> Legítimamente pueden los fieles comprometerse con voto a la continencia y a la virginidad en el estado de perfección. Pero la perfección misma, por sí y esencialmente, consiste en la caridad hacia Dios y hacia el prójimo a la que estamos todos obligados por precepto.
>
> Sólo secundaria e instrumentalmente, consiste la práctica de los consejos, que, como los mismos preceptos, se ordenan a la caridad.
>
> Por esto, no puede afirmarse que todo aquel que vive perfectamente su vida cristiana viva en estado de perfección: nada impide que algunos sean perfectos no estando en estado de perfección, y que algunos estén en estado de perfección y no sean, sin embargo, perfectos[446].

Para santo Tomás, inequívocamente, la perfección cristiana no es de consejo, sino de precepto. La vocación universal a Ila santidad, que es mensaje central en la enseñanza del Concilio Vaticano II, está, pues, afirmada y fundamentada en la obra del Doctor Angélico.

Ayudará a comprender cómo entendía santo Tomás, en su esencia, la perfección cristiana y la santidad, la consideración de un principio orientado a la comparación de la gracia santificante, que se nos infunde por el Bautismo, y a cuya conservación y crecirniento estamos llamados todos los cristianos, con los dones extraordinarios, que llamamos «gracias *gratis datae*», es decir, aquellos carismas que se distribuyen entre los miembros de la Iglesia para bien de la comunidad.

Frente a la tendencia a considerar que lo más excelente, y que parece propio de los mejores, sea más digno que lo que es común a todos, santo Tomás sostiene explícitamente, en lo que se refiere a la vida sobrenatural, la ordenación de lo menos común y extraordinario a lo más ordinario y común. Atendamos a sus palabras.

Santo Tomás se plantea la siguiente objeción:

> Aquello que es propio de los mejores es más digno que lo que es común a todos: así como el discurrir, que es propio del hombre, es más digno que el conocer sensible, que es común a todos los animales. Pero la gracia santificante es común a todos los miembros de la Iglesia; mientras la gracia *gratis data* es don propio de sus más dignos miembros. Luego, la gracia *gratis data* -el carisma- es más digna que la gracia *gratium faciens* -la gracia santificante.

A ello responde así:

«El conocimiento sensible se ordena al racional como a su fin; por esto, el razonar es más noble. Pero aquí es a la inversa, porque lo que es propio se ordena a lo que es común como a su fin. Por lo que no hay semejanza»[447]. En el cuerpo de este artículo, santo Tomás ha podido afirmar que la gracia que nos hace gratos a Dios es *mucho más excelente* que las gracias *gratis datae.*

Es coherente con la tesis que formuló tan claramente santo Tomás de la mayor excelencia de lo común, y de la ordenación de lo más propio a lo común y ordinario, el que, en el Concilio Vaticano II, se afirme que el apostolado individual, al que están llamados y obligados todos los laicos, «es el principio y fundamento de todo el apostolado de los mismos laicos e incluso el apostolado social, que no puede ser sustituido por éste»[448]. También que, en el Catecismo de la Iglesia Católica, se afirme del sacerdocio ministerial o jerárquico de los Obispos y los Presbíteros que «está al servicio del sacerdocio común, en orden al desarrollo de la gracia bautismal de todos los cristianos. Es uno de los medios por los cuales Cristo no deja de conducir a su Iglesia»[449].

---

435. Comunicación enviada al X Congreso Internacional de la Pontificia Academia Romana de Santo Tomás.
436. *STh.* I, q. 98, a 1, in c.
437. Ibid.
438. *STh.* I, q. 93, a. 3, in c.
439. *STh.* I, q. 98, a. 2, in c.
440. Ibid.
441. Ibid., objeción 3.
442. Ibid., ad 3.
443. Ibid.
444. *CG.* IV, c. 11.
445. Cf. *STh*. II-II, q. 152.
446. Cf. *STh*. II-II, q. 184, aa. 3-4.
447. *STh.* I-II, q. 111, a. 5, ad 3.
448. Decreto *Apostolicam actuositatem,* n. 16.
449. *CEC* 1547.

SANTO TOMÁS FRENTE AL DUALISMO MANIQUEO

Atribuir a san Agustín o a santo Tomás contaminaciones mani- queas en su concepción de la vida sexual humana, en sí ordenada a la generación de los hijos, supone un malentendido e ignorancia que olvida que los maniqueos eran, precisamente, hostiles principalmente a la generación, que decían que ligaba el hombre a la carne. La secta maniquea es una de las gnosis que, en forma de herejía cristiana, están en continuidad con el tipo de filosofías que dan consistencia absoluta a opuestos entre los que no puede haber superación sintética y entre los que no hay comunidad ontológica alguna. En este dualismo maniqueo, el «Dios bueno» no puede ser donador ni efusivo, ni puede lo malo ser nunca objeto de remedio misericordioso.

Hace algunos años, estando vigente la polémica que precedió y siguió a la Encíclica *Humanae Vitae* de Pablo VI -que reafirmó la enseñanza tradicional sobre los fines del matrimonio-, los partidarios de que se reconociese la licitud moral de métodos artificiales de anticoncepción daban por superada y removida la moral matrimonial contenida en la Encíclica *Casti connubi* de Pío XI y en sucesivas alocuciones de Pío XII en aquella misma línea, y que fue confirmada, precisamente, por aquella Encíclica de Pablo VI.

Argumentaban en contra de la enseñanza tradicional, que señala como fin primario del matrimonio la procreación y educación de los hijos y afirma que la unión íntima y la entrega personal de los esposos por el amor conyugal son un fin que, por su misma esencia, se ordena a la generación de los hijos. ¿No hay en esto -se preguntan algunos- un contagio de mentalidad maniquea, con su horror al cuerpo como algo constitutivamente malo? ¿No se considera, así, la unión sexual como algo sólo tolerable en orden a la generación?

Si tenemos presente lo que hemos leído en santo Tomás en el trabajo anterior, «Naturaleza humana y generación», en la que vimos una afirmación tan clara de la dimensión positiva y perfectiva de la felicidad humana, del deleite de la unión de los sexos -que santo Tomás reconoce hubiera sido más intenso en estado de inocencia que en el estado de naturaleza caída- podremos sospechar que nos desorientamos si nos dejamos arrastrar por malentendidos semejantes.

La hostilidad maniquea al matrimonio es una de tantas actitudes proféticamente denunciadas por el Apóstol Pablo: «El Espíritu abiertamente dice que, en tiempos posteriores, apostatarán algunos de la fe dando oídos a espíritus engañosos y a doctrinas de demonios, inducidos por la hipocresía de algunos impostores... que proscribirán el matrimonio» *(1Tim* 4,1-3).

Hay que recordar lo que fue el maniqueísmo y cuáles era sus criterios y actitudes en materia sexual; si lo hacemos, podremos constatar que, en el corazón mismo de su prohibición del matrimonio estaba la hostilidad a la generación humana. San Agustín, convertido a la fe cristiana después de haber experimentado la actitud de los maniqueos, expresa su indignación contra su hipocresía: a sus adeptos, a quienes no prohibían la unión con mujeres, les enseñaban a conocer los tiempos en que se podía proceder a la unión con la mujer sin «riesgo» de generar hijos:

> ¿No sois vosotros quienes consideráis que la generación de los hijos es un pecado mucho más grave que la unión de los sexos, ya que por la generación el alma queda ligada a la carne? [...] ¿No sois vosotros quienes nos aconsejabais que nos abstuviésemos del comercio sexual durante el período en que la mujer es más apta para engendrar para evitar que el alma quedase así atada a la carne? Las nupcias unen al hombre y a la mujer por causa de la generación de los hijos [...] no es un matrimonio donde se procura que la mujer no sea madre, por lo cual, ciertamente, prohibís las nupcias y no podéis defenderos de este crimen que ya fue profetizado de vosotros por el Espíritu Santo[450].

El texto de san Agustín nos patentiza que la «carne» a la que no querían ligarse los maniqueos significa, precisamente, la naturaleza humana creada por Dios y que la libertad del espíritu que querían mantener evitando la generación de los hijos estaba definida por la hostilidad a la naturaleza y a sus leyes. La «libertad del espíritu» en que querían mantenerse los maniqueos era el enfrentamiento al carácter natural del amor con que los padres aman a los hijos que han engendrado.

Que tal era la orientación de la antítesis entre «espíritu» y «naturaleza» en los maniqueos se nos hace patente en la argumentación de san Bernardo frente a los primeros cátaros, cuya hipocresía denuncia con estas palabras inequívocas:

> Fingen creer que no hay impureza sino en el matrimonio, cuando sólo el matrimonio hace que el coito no sea torpe[451].

Los testimonios de san Agustín y de san Bernardo nos revelan una mentalidad enfrentada a la naturaleza creada por Dios y a la Ley natural grabada en el corazón del hombre. La «libertad del espíritu» se ejerce en el enfrentamiento y hostilidad al orden puesto por Dios en el universo. Que tal es la intención profunda de lo que llamamos «maniqueísmo» se hace comprensible si atendemos tal como fue históricamente en la secta fundada por Manes: se trata de una de tantas gnosis o «herejías» que los Santos Padres frecuentemente distinguían del llamado «error judío».

Este consistía en reafirmar de tal manera la vigencia de los Libros del Antiguo Testamento que se desconocía la novedad del Evangelio: el carácter propio de la gracia redentora. Mientras los judaizantes, que se llamaban a sí mismos «ebionitas», consideraban al Mesías como un mero hombre y reducían a un horizonte terreno el Reino Mesiánico, los herejes gnósticos rechazaban la venida de Cristo en carne (cf. 1 Jn 4,2-3). Rechazaban el Antiguo Testamento, los Libros de Moisés y todas narraciones referentes al Dios Creador y Legislador, del que blasfemaban como tiránico y opresor. Entre las gnosis, las hubo que daban culto a quienes, en el Antiguo Testamento, se habían opuesto al Dios de Israel, Creador y Legislador: había entre ellos adoradores de la serpiente del Paraíso («ofitas»), adoradores del fratricida Caín y también de los

sodomitas (que por su pecado contra naturaleza habían sido maldecidos y castigados por el Dios de Israel).

Marción, en quien culmina este enfrentamiento antitético -su principal obra lleva el título de *Antítesis*- caracterizaba el Dios del Antiguo Testamento como omnipotente, tiránico y belicoso, mientras que el Dios que había enviado a Jesucristo no tiene otra obra sino el liberar al hombre, con Su bondad, frente al Dios de Israel.

Por el *Adversus Haereses* de san Ireneo, el *Adversus Marcionem* de Tertuliano, y por todo lo que podemos conocer de los escritos de los gnósticos, descubrimos en ellos una mentalidad común, dualística y antitética, que muestra el parentesco de las gnosis, que toman forma de «herejía cristiana», respecto de un tipo de concepciones filosóficas con milenios de existencia que van tomando expresiones distintas según la situación cultural y las concepciones religiosas entre las que se manifiestan.

En este tipo de filosofías no se busca un principio unitario, sino una o varias parejas de principios entre sí enfrentados. Se trata de una dialéctica sin movimiento de superación sintética de estos opuestos, que tienen un carácter fundante y absoluto. No se busca, para explicar la realidad, un «elemento» unitario, sino una pareja de «co-elementos» cuya correlación consista, precisamente, en una oposición antitética insuperable. He aquí algunas parejas afirmadas por los pitagóricos[452]: lo determinado y lo indeterminado; lo impar y lo par; lo uno y lo múltiple; la derecha y la izquierda; lo masculino y lo femenino; lo estático y lo en movimiento; lo recto y lo curvo; la luz y las tinieblas; el bien y el mal; lo cuadrado y lo oblongo.

«Absolutizando» oposiciones en distintas regiones del ente y de distinto carácter -contrarias, privativas, correlativas y aun contradictorias-, esta actitud mental de la que han surgido «religiones» como el taoismo (poniendo el yin y el yang) o el zoroastrismo (divinizando la luz y las tinieblas) resurge en diversas situaciones culturales y así modernamente, por ejemplo, la hallamos en el existencialismo sartriano (con el ser y la nada, en la que la nada es lo que posibilita la libertad por ser, precisamente, como «un agujero» en el ente).

Absolutizadora de lo inmanente y ambiciosa de una explicación omniabarcante de la naturaleza y de la historia, esta mentalidad atraviesa hoy múltiples dimensiones de la conciencia histórica y de la vida social, y la hallamos presente en las «antítesis» que se expresan en el «conflicto de generaciones» (en la familia y en el ámbito educativo), la hostilidad y enfrentamiento de los «géneros» (con el machismo y el feminismo), los conflictos revolucionarios entre estamentos y clases sociales. Lo bueno y lo malo ha sido visto en lo burgués y lo noble, después lo será entre el proletario y el burgués, aunque no debemos tampoco olvidar que la misma antítesis entre lo bueno y lo malo invertirá con frecuencia su sentido para encontrar expresiones literarias que hablan de «las flores del mal» o recuerdan que «haciendo el bien se puede hacer daño».

Las mentalidades «maniqueas» entienden el mal (contradiciendo la doctrina de la Sagrada Escritura y en la Tradición cristiana, en especial la doctrina de san Agustín y la de santo Tomás), olvidando su carácter privativo, como algo consistente y substancial, activo y eficiente en cuanto tal, pero, por lo mismo, impotente para afectar al bien y, por

la especial dialéctica de antítesis sin superación, esta mentalidad lleva por sí misma a reiteradas inversiones del sentido de los opuestos. El pensamiento se instala en un monismo que no niega, sino que se opone a la pluralidad, o se instala en un pluralismo que, por no fundarse en un principio unitario del que participa, es un perpetuo combate contra la unidad.

Esta mentalidad (la hipócrita radicalidad «moralizadora» de las actitudes maniqueas) en que parece desarrollarse históricamente el misterio de anomía de que habla san Pablo *(2Tes* 7), o el espíritu de seducción profetizado en la primera carta de san Juan *(1Jn* 6), tiene como característica el olvido o negación explícita del libre albedrío humano y divino. El contemporáneo lenguaje alude constantemente a la permanencia inmutable de las actitudes «inmovilistas» que supone, precisamente, no capaces de cambio, mientras absolutiza la positividad del movimiento. En el torbellino de su dialéctica sin superación de opuestos se ejercita en llamar malo a lo bueno y a lo bueno malo, en llamar luz a las tinieblas y a las tinieblas luz y, por la conexión y continuidad profunda entre la verdad, el bien y la belleza, esa anárquica mentalidad viene a proclamar lo que las brujas en la tragedia *Macbeth:* «Lo hermoso es feo y lo feo es hermoso».

La hostilidad rebelde contra lo bueno viene posibilitada por aquella caracterización que pone lo bueno en línea con lo estático, lo cerrado o lo cuadrado, o lo determinado, es decir, no se conoce un bien difusivo de sí mismo, donador por amor efusivo y participación en perfecciones en los grados de ser, sino que lo bueno es constitutivamente incapaz de comunicarse y de ofrecer posibilidades y aperturas. Lo bueno sería visto como inerte y hostil a la vida.

Ya se comprende que, en el sofisma implícito que inmoviliza y priva de comunicación a lo determinado y estable, se piensa siempre a partir de cerrados univocismos que impiden, precisamente, toda participación de perfecciones en la finitud y la multiplicidad. Insistamos en que la analogía fue el camino recibido de Aristóteles y llevado a plenitud por santo Tomás que permite a nuestro lenguaje referirse al Dios Uno y eterno como Viviente, como Amor efusivo, comunicador del bien participado en sus criaturas. Un Dios pensado como el ente uno de Parménides no puede ser comprendido como donador de perfección y bien a otros entes múltiples y finitos. El Dios dominador de Marción no puede ser redentor por amor misericordioso.

---

450. *De moribus ecclesiae cathoíicae et de moribus manicheorum,* Lib. II, párrafo XVIII.
451. *Sermón sobre el Cantar de los cantares* n 56, «De los errores de los herejes».
452. Cf. Aristóteles, *Metafísica*, libro alfa, 986a, 22-27.

EL MAL MORAL EN LAS PERSONAS CREADAS

Que la persona creada pueda ejercitar su libre albedrío eligiendo y obrando mal lo explica santo Tomás sin concesión alguna al error que daría a lo malo como tal una eficiencia propia. Es la finitud misma la razón de que el sujeto moral creado pueda elegir sin actual atención a la norma. No atender a la norma es algo negativo y no privativo; sólo es privativo no atender a la norma cuando se elige. En su doctrina se afirma, pues, que todo lo entitativo procede de la suprema causa buena divina, sin que se pueda atribuir a esta la privación causada por la deficiencia de las elecciones de la criatura. El connatural amor a sí mismo puede ocasionar la máxima tentación, la de la soberbia, al resistir culpablemente la criatura a la aceptación del don divino, cerrándose en sí misma e impidiendo la apertura al amor a Dios y al prójimo.

La absoluta oposición al maniqueísmo de la doctrina de santo Tomás la hallamos también en su tratamiento de lo más misterioso que podemos hallar en la totalidad de las cosas en el orden del universo creado: nos referimos a la posibilidad y a la permisión, en el gobierno providente de Dios, del mal moral en las personas creadas.

Por ser el mal una privación de perfección, su sujeto es siempre algo entitativo y bueno. Así como sólo enferman y mueren los vivientes, así sólo pecan los sujetos espirituales que, por ser creados a imagen y semejanza divina, están ordenados a asemejarse a Dios y a unirse con Él en la felicidad, que consiste en la contemplación y el amor del Bien divino.

Esta aportación no está centrada en el tema teológico de la permisión del pecado y en las preguntas sobre la ordenación de esta misma permisión a que los hombres se salven por el ejercicio sobreabundante de la misericordia salvífica de Dios, como encontramos muchas veces afirmado en la Sagrada Escritura. Lo que aquí tratamos es cómo la estructura de un sujeto espiritual finito hace, diríamos, metafísicamente posible que el acto electivo de la voluntad -es decir, la actuación del libre albedrío de las personas creadas- pueda ejercerse privado del orden al fin último y siendo, por tanto, principio de actos personales moralmente malos, de pecados angélicos o humanos.

Santo Tomás trata de esta cuestión en forma muy coherente con su metafísica de la trascendentalidad del bien y del carácter privativo del mal y atendiendo a todas las direcciones que, de acuerdo con esta doctrina, no sólo niegan la substancialidad del mal en cuanto tal, sino también su carácter de causa en todas las líneas de la causalidad, sin reconocer más que la posibilidad de una causación «accidental» o «deficiente» en la línea de su efectuación en un sujeto bueno en su naturaleza.

Santo Tomás sostiene fundadamente que la causa del mal como privación es siempre algo bueno. Veamos la objeción que se plantea a esta tesis en la *Cuestiones Disputadas*

De malo, q. 1, a. 3, que lleva por título este enunciado: «Si lo bueno es causa de lo malo». He aquí la objeción que santo Tomás plantea contra la tesis de que la causa del mal es el bien, en el sentido de que todo lo que es entidad y perfección en un ente afectado por la privación en que el mal consiste ha de ser referido a un único principio bueno, al Dios creador, al que de ningún modo podemos contraponer un primer principio eficiente del mal:

> Si lo bueno en cuanto deficiente, en acto o en potencia, es causa del mal, se sigue que Dios, que de ningún modo es deficiente ni actual ni potencialmente, no puede ser causa del mal. Pero esto es contrario a lo que leemos en Isaías, c. 45, n 7, «Yo soy el Señor y no hay otro [el que forma la luz y crea las tinieblas, el que causa la paz y el que crea lo malo. Yo soy el Señor que hace todas estas cosas -texto anti-mazdeísta]». Y en el profeta Amos 3,6: «No hay mal en la ciudad que no lo haya hecho Dios». Luego el bien no puede ser causa del mal en cuanto deficiente.

A esta objeción responde santo Tomás que no es necesario que el bien, que es causa del mal accidentalmente, sea un bien deficiente. Así Dios es causa del mal de pena pero, al castigar, no intenta crear el mal en el castigado, sino el bien del orden de la justicia en las cosas del universo.

Santo Tomás da una decisiva explicación de la realidad del mal totalmente opuesta a la «divinización» de un principio malo, causa de todos los males, lo que, por otra parte, excluiría de poder ser dañados por el mal los entes «buenos», con lo que, como advirtió san Agustín, el mal no dañaría y sólo estaría allí donde debe estar.

Solo puede ser causa de error una actividad intelectual en cuanto deficiente. Si buscásemos la causa del error que es el mal en el orden de la inteligencia, o en objetos que se ofrecen a nuestro conocimiento, o en alguna actividad agente contraria y opuesta a la luz intelectual que es nuestro entendimiento agente, los juicios erróneos vendrían a ser según la naturaleza propia de la facultad cognoscitiva y del objeto o de aquella supuesta «oscuridad activa». La verdad y el error estarían, así, distribuidos en el orden de las inteligencias creadas de modo que los juicios verdaderos o erróneos serían los adecuados a la naturaleza y al modo de ser de cada sujeto cognoscente.

La doctrina expuesta por santo Tomás para explicar la obra moralmente mala, efectuada por el sujeto finito dotado de libre albedrío, ha sido admirablemente analizada por prestigiosos tomistas del siglo XX. De admirable congruencia con lo que está al alcance de nuestra experiencia humana, las propuestas de santo Tomás -incluso de modo sorprendente las que formula hipotéticamente sobre el proceso y actitud que conducen al pecado de los ángeles- ofrecen la posibilidad de una reflexión oportuna y admirable sobre el sentido del mal en la vida humana personal y social.

Advirtamos, previamente, que «querer el mal no es la libertad, ni parte de la misma, aunque venga a ser *como* un signo de la libertad». El pecado no tiene su fuente esencial en el libre albedrío humano, en cuyo caso el mal moral pertenecería, necesariamente, al orden de la operaciones humanas, pero viene a ser como un signo de la libertad de albedrío en cuanto que este radica en la persona en cuanto es señora de sus actos, por lo cual, precisamente, por el libre albedrío es la persona sujeto de mérito y de demérito. Sería contradictorio hablar de mal moral si lo atribuyésemos a un encadenamiento

necesario de sus causas psicológicas, en cualquier orden en que se quisiese explicar este determinismo.

La persona creada, finita, en cuanto dotada de libre albedrío, que está ordenado al bien, puede, no obstante, elegir según una deficiencia por la que el libre albedrío viene a ser sujeto activo de un acto moralmente malo. Si santo Tomás puede decir que el obrar mal, aun no perteneciendo a la libertad de la voluntad, es como un signo de dicha libertad es porque sólo por el libre albedrío es dueño de sus actos y, por lo mismo, sujeto moral, capaz de mérito en el supuesto de la realización perfecta de sus deliberaciones y elecciones, y sujeto de culpa si éstas carecen del orden debido, carencia de orden de la cual es él responsable por su libertad de albedrío. Pero si de aquí dedujéramos una destinación esencial del libre albedrío al pecado nos contradiríamos internamente, porque, en tal caso, no podría ningún acto libre ser culpable.

Leamos ahora a santo Tomás:

> Es manifiesto que lo sensiblemente deleitable mueve la voluntad del adúltero y la atrae a deleitarse con exclusión del orden racional y de la Ley divina; en lo que consiste el mal moral. Si fuese de tal manera esto que la voluntad recibiese necesariamente este atractivo, el movimiento de la voluntad sería idéntico al movimiento natural necesario. Pero no es así; porque por más que lo sensible exterior atraiga, está, sin embargo, en la potestad de la voluntad aceptar o no aceptar tal atractivo; por lo cual, del mal que se sigue de aceptarlo no es causa lo que mueve como deleitable, sino más bien la voluntad misma, la cual es causa del mal según los modos antes dichos, es decir, accidentalmente y deficientemente; accidentalmente en cuanto la voluntad es llevada a algo que es bueno de alguna manera; y como deficiente en cuanto en la voluntad tenemos que preconsiderar algún defecto anterior a la misma elección deficiente, por la cual elige mal.
>
> Lo cual se pone en evidencia así: en todas las cosas una de las cuales debe ser regla y medida de la otra, lo bueno en lo regulado y medido proviene de su regulación y conformación a su regla y medida; lo malo, por el contrario, por no ser regulado o medido. Por lo cual, si algún artífice que deba cortar rectamente un madero, según alguna regla, si no corta rectamente esta mala incisión será causada por el defecto de que el artífice no tenía actualmente la regla y la medida. Análogamente, el deleite y cualquier otra cosa en las cosas humanas, ha de ser medido y regulado según la regla de la recta razón y de la Ley divina.
>
> Por lo cual, no usar de esta regla de la razón y de la Ley divina lo hemos de entender; en la voluntad, como anterior a la elección desordenada. Pero del no usar de la regla no hay que buscar causa alguna; porque para esto basta la misma libertad de la voluntad por la cual puede obrar o no obrar. El no atender actualmente a la regla no es malo ni culpa ni pena; porque el alma humana no está obligada ni puede dirigir su atención siempre, en acto, a tal regla; pero tiene sentido de culpa, primeramente, cuando sin tal actual consideración de la regla procede a elegir; así como un artífice no hace mal su obra por no tener siempre consigo la medida, sino por cuanto, no teniendo la medida, procede a la incisión; análogamente, la culpa de la voluntad no consiste en que no atienda en acto a la regla de la razón o de la Ley divina, sino en que, no considerando tal regla o medida, procede a elegir; de aquí es que san Agustín afirme (De Civitate Dei, XII, c. 7) que la voluntad es causa del pecado en cuanto es deficiente; pero aquel defecto lo compara al silencio y las tinieblas, por cuanto aquel defecto es sólo una negación[453].

Tiene, pues, carácter negativo y no privativo la no actual consideración del fin, hecha posible por la misma potencialidad en el orden cognoscitivo de la persona creada por su misma finitud entitativa. Dios no nos hace ignorantes por habernos hecho capaces de conocer, ni nos hace pecadores por habernos dado el libre albedrío por el cual somos dueños de nuestros actos. El que podamos actuar actualmente privados de la atención al orden al fin último no excluye este acto malo del dominio divino ni, por tanto, podemos excluir lo que tiene de positivo y entitativo del poder divino creador y providente. El principio «ningún agente creado influye en el ser de un efecto cualquiera sin recibir una

moción por parte de la causa primera», expresado en la última parte de la vigésimo cuarta de las veinticuatro tesis tomistas[454] , es incluido en el nuevo Catecismo con esta precisión:

> Es una verdad inseparable de la fe en Dios creador. Dios actúa en las obras de sus criaturas: es la causa primera que opera en y por las causas segundas.Dios es quien obra en nosotros el querer y el obrar, según su beneplácito (*Flp* 2, 13; 1 *Cor* 12, 6)[455] .

Al decir que es una verdad inseparable de la fe presupone que no pertenece, en sí misma, al misterio revelado. Es, por tanto, una verdad filosófica conexa con la fe, de las que no pueden negarse sin riesgo próximo de negar o alterar en su contenido la fe misma.

Supuesta la inconsistencia de cualquiera univocación entre la operación de la causa primera en y por la causa segunda, y la operación de la misma causa segunda, es un sin sentido afirmar la operación libre de la criatura como efecto de una concurrencia en que «ni la causa primera influye en la causa segunda ni esta en la primera».

Pero mientras los actos malos sólo «materialmente» (es decir, no en cuanto privados de bien, sino en cuanto partícipes de la entidad) podemos atribuirlos a la causa divina, no ocurre lo mismo con los actos buenos, porque «toda dádiva buena y todo don perfecto desciende del Padre de las luces, en el cual no existe vaivén ni oscurecimiento, efecto de la variación» *(Sant* 1,17).

De aquí que santo Tomás juzgue desacertados los planteamientos de quienes «parecen distinguir entre lo que viene de la gracia y lo que viene del libre albedrío, como si no pudiese venir lo mismo de lo uno y de lo otro»[456].

Necesariamente hemos de atribuir a la operación del libre albedrío el acto meritorio del hombre viador, pues sin él es inconcebible e irrealizable el mérito, así como es igualmente irrealizable sin reconocer la operación eficaz de la gracia sobre la voluntad humana cuando esta obra bien.

Escribió Billuart[457]: «Que la gracia es eficaz por sí misma e intrínsecamente, con independencia (con anterioridad) de la cooperación de la criatura, lo enseñamos los tomistas como un dogma teológico íntimamente conexo con los principios de la fe y próximo a la definibilidad».

Precisamente porque hay que atribuir a la voluntad salvífica de Dios el bien obrar en las criaturas angélicas y humanas, hemos de reconocer la permisión del mal moral, del pecado, en el universo. Leemos en el Catecismo:

«Dios no es, de ninguna manera, ni directa ni indirectamente, causa del mal moral. Sin embargo, lo permite respetando la libertad de albedrío de su criatura y, misteriosamente, sabe sacar del mal el bien». Afirma san Agustín: «El Dios Todopoderoso, soberanamente bueno, no permitiría jamás que en sus obras existiera algún mal si Él no fuera suficientemente poderoso y bueno para hacer surgir el bien del mismo mal (*Enchiridion* 11, 3)»[458].

Por la intención predominantemente filosófica de estas aportaciones, no voy a entrar en el misterio supremo de la permisión del mal y de los designios misericordiosos de Dios Salvador nuestro. Quiero completar, en cambio, la atención prestada a la espléndida

explicación de santo Tomás sobre la posibilidad, diríamos metafísica, de que la persona finita quiera y obre el mal; la tengo por rigurosa y precisa en lo ontológico y profundamente orientadora y sutilmente penetrante en lo antropológico, de manera muy especial en las hipótesis formuladas por santo Tomás sobre cómo vino a darse la rebelión contra Dios en los espíritus puros, los ángeles; por estar su entendimiento intrínsecamente actuado por la intuición intelectual de su propia esencia y la posesión connatural de especies inteligibles, su pensamiento no es discursivo, ni es, por tanto, propiamente deliberativo el juicio práctico asumido en su elección libre.

¿Cómo pudo darse la elección desordenada que les situó en el enfrentamiento y rebeldía ante el creador en aquellos entes angélicos que se transformaron en demonios, enemigos de Dios y dedicados a la tentación sobre los hombres para apartar a éstos también de la sumisión y obediencia a Dios?

Santo Tomás responde formulando una doble hipótesis sobre el misterio de la voluntad angélica, inalcanzable por la experiencia humana pero que él sabe conjeturar de una forma sobrecogedoramente coherente con lo que, en el mal moral humano, está en la cima de la dimensión del pecado -no efecto de la debilidad, del desorden de las pasiones sensibles- sino efecto de la malicia que proviene de la soberbia, un pecado intelectual:

> En sus afectos, sólo pudieron darse en los ángeles malos aquellos pecados que provienen del afecto a cosas espirituales. En los bienes espirituales no puede darse pecado en cuanto que alguien es por ellos afectado, sino en cuanto que, por tal afecto, no se conserva la regla superior al ángel; y esto es un pecado de soberbia. Porque el primer pecado del ángel no puso ser otro que la soberbia pero, conscientemente, pudo darse también en ellos la envidia, pues el envidioso se duele del bien de los otros en cuanto estima esto como impedimento de su bien, lo cual sólo tiene sentido en cuanto se sentía deseoso de una excelencia singular[459].

Este pecado de soberbia, del que proviene la envidia por la que un sujeto intelectual desea una excelencia singular, se funda, pues, en el amor de sí mismo, complacido por la propia excelencia de la sustancia espiritual que constituye la persona. Este amor propio pudo llevar al ángel a la rebelión y al odio contra Dios en cualesquiera de las dos líneas sugeridas por santo Tomás para explicar en qué sentido el ángel apeteció ser igual a Dios:

> Apeteció indebidamente ser semejante a Dios porque apeteció como fin último constitutivo de su felicidad aquello a que podía llegar en virtud de sus fuerzas naturales, apartando su apetito de una felicidad sobrenatural que proviene de la gracia de Dios. O bien, si apeteció como último fin aquella semejanza de Dios que se nos da por la gracia, quiso tener esto por virtud de su naturaleza y no por el divino auxilio según que había sido dispuesto por Dios. Por esto, san Anselmo dice que el demonio apeteció aquello mismo a que hubiese llegado si no hubiese pecado. Estas dos cosas, de algún modo, vienen a lo mismo porque, en todo caso, el ángel hubiera apetecido la felicidad última poseída por sí mismo, lo cual es propio de Dios[460].

En nuestro mundo contemporáneo, en que vivimos inmersos en el envenenamiento ejercido sobre los adolescentes y los jóvenes, rebeldes contra sus padres y sus educadores, y en que todos los conflictos entre clases sociales y «géneros» están nutridos por la aduladora invitación a la auto-realización, que impregna los medios de comunicación, la literatura, el cine, la televisión y nos atreveríamos a decir, por desgracia, algunas desviaciones pretendidamente pastorales, podemos admirar la profunda y profética anticipación de san Anselmo y de santo Tomás de Aquino que

supusieron, en los ángeles rebeldes, la actitud que, por su influencia sobre la humanidad contemporánea, viene a presentarse como la proporcionada y adecuada a nuestra humanidad en su progreso cultural y educativo.

El texto de santo Tomás nos puede también sugerir una reflexión sobre el influjo de una voluntad desordenada por la soberbia en la opción intelectual radicalmente errónea de algunas herejías: el naturalismo pelagiano es análogo a aquel no querer reconocer como fin último algo que exija un auxilio divino superior al orden de la naturaleza humana; otras posiciones, como la de Bayo, que han considerado el orden sobrenatural como natural al hombre y exigido por su misma creación[461] son análogas al deseo de alcanzar la felicidad como connatural al hombre y no debida a una gracia divina.

Por haberse desarrollado la polémica contra esta segunda línea de error herético en la escolástica post-tridentina con planteamientos y terminología -el estado de pura naturaleza- que parecen, en gran parte, posteriores a santo Tomás, ha habido, en algunos autores, la tendencia a suponer a este totalmente ajeno a esta teología «antibayonista». El hecho es que santo Tomás, que afirma explícitamente «Dios hubiese podido crear al hombre en las puras condiciones naturales»[462] no podría ser entendido en su admirable doctrina sobre el pecado de los ángeles sin admitir la estricta sobrenaturalidad en el sentido de no exigencia por la naturaleza de los dones que hacen a un entendimiento creado capaz de alcanzar la posesión de Dios en la visión inmediata de la divina esencia.

---

453. *De malo*, q. 1, a. 3, in C.
454. DH 3624
455. *Catecismo*. n. 368.
456. *STh.* I, q. 23, a. 5, in c.
457. *De Deo dissertatio,* V.
458. *CEC* 311.
459. *STh.* I, q. 63, a 2, in c.
460. *STh.* I, q. 63, a. 3, in c.
461. DH nn. 1921 y 1924.
462. *Quodlibetum primum*, q. 4, a. 8, in c.

LA LIBERTAD DIVINA, EJEMPLAR TRASCENDENTE DE TODA LIBERTAD CREADA

La afirmación de santo Tomás de que el Espíritu Santo procede libremente del Padre, totalmente diversa y opuesta a la tesis que afirmaría la contingencia de la tercera persona de la Trinidad y su carácter de creatura, nos lleva a una lectura de textos de santo Tomás por la que descubrimos que, en la misma libertad de las criaturas, la intención del bien y fin por sí amable es la raíz del libre albedrío respecto de todos los bienes contingentemente apetecibles. Descubrimos aquí un reflejo del acto eterno por el que el divino Amor es efusivo, necesaria y libremente, de sí mismo, en un acto eterno por el que del Padre, por Su Verbo e Hijo, procede, a modo de Don eterno, el Amor personal que es el Espíritu Santo. Encontramos, así, en la libertad divina el ejemplar supremo de que participa toda libertad creada

«Luego el Espíritu Santo procede libremente del Padre»[463].

Esta misteriosa e inesperada afirmación, -que veremos enseguida que no es anecdótica ni como sobrevenida accidentalmente al contexto de la doctrina sobre las procesiones divinas expuesta en la cuestión décima de las Cuestiones Disputadas *De potentia*- suscita inmediatamente en nosotros las más arriesgadas interrogaciones.

La primera de ellas se refiere a que la afirmación de la libertad según la que procede el Espíritu Santo del Padre nos llevaría a considerar el Espíritu Santo en el nivel de los entes creados, libremente causados por Dios y siendo en sí mismos contingentes en el ser y dependientes de la divina causalidad. Insisto: si la procesión del Espíritu Santo es libre, como lo es la Creación del universo, parece que hemos reducido la tercera de las hipóstasis divinas y eternas que reconocemos como la divina Trinidad, a un elemento del mundo creado, causado con soberana libertad por el Dios omnipotente y eterno.

¿No encontraríamos, pues, en santo Tomás, un argumento para el error herético de los «adversarios del Espíritu Santo», los herejes macedonianos? La lectura atenta y reiterada de las citadas palabras, atendiendo a su contexto, nos liberará de la perplejidad al permitir negar las extravagantes conclusiones que parecían sugerirnos. Pero, al hacerlo, nos encontraremos ante el misterioso abismo de la vida divina, en la que hallaremos casi «por un rayo de tiniebla» una admirable y sorprendente luz sobre la libertad divina y su ejemplaridad respecto de toda libertad creada.

Porque santo Tomás argumenta así su afirmación de la libertad de la procesión del Espíritu Santo respecto del Padre y le añade las precisiones que pondrán en camino aquel difícil ascenso a que somos llamados, nos convendrá leer íntegramente la objeción a la que responde el texto en que hemos encontrado la misteriosa e inesperada afirmación, y la respuesta íntegra a la misma. Solo después de ello estaremos en condiciones de

aproximar la doctrina propuesta con las definiciones sobre la voluntad y el libre albedrío en que se desarrolla la síntesis de santo Tomás en este central punto.

> [Objeción quinta, *De Potentia*, q. 10 a. 2, donde se trata de si en lo divino se da sólo una procesión o varias]: La voluntad es libre. Luego lo que procede por modo de voluntad, procede por modo de libertad. Luego si el Espíritu Santo procede por modo de voluntad, es necesario que proceda por modo de libertad. Lo que procede por modo de libertad puede proceder y no proceder. Y en un grado de perfección o no en aquel grado; porque las cosas que se hacen libremente no son determinadas a algo uno. Luego el Padre pudo producir el Espíritu Santo o no producirlo y darle cualquier medida de grandeza que hubiera querido. Luego se sigue que el Espíritu Santo es un ente posible y no un ente que por sí mismo es necesario que sea: y así no sería de naturaleza divina, que es la herejía macedoniana.
>
> Leamos ahora la respuesta a esta objeción, que se apoyará en la existencia, en la voluntad, de inclinaciones naturales, lo que -conviene anticiparlo- nos obligará a pensar en la infinita distancia entre la necesidad natural en los entes creados y en el ser y viviente divino, en el que «lo que tiene naturalmente no le es determinado por otro[464].
>
> A lo quinto hay que decir que la necesidad natural sobre la cual decimos que la voluntad quiere algo por necesidad, como es la felicidad, no repugna a la libertad de la voluntad, como lo enseña san Agustín, (en el *De Civitate Dei,* V, c. 10). Pues la libertad de la opone a la violencia o a la coacción, pero no hay violencia o coacción en que algo se mueva según el orden de su naturaleza, sino más bien que el movimiento natural sea impedido como se impide a lo pesado el caer; por lo cual, la voluntad apetece libremente la felicidad, aunque la apetezca necesariamente.
>
> Así pues, Dios, con su voluntad, se ama libremente a sí mismo, aunque se ame a sí mismo necesariamente. Y es necesario que se ame tanto cuanto es bueno [es decir, infinitamente] como tanto se entiende cuanto es [es decir, el ser infinito es verdad infinita, identificada con el infinito entender].
>
> Luego libremente el Espíritu Santo procede del Padre, y sin embargo no posiblemente, sino necesariamente. Ni es posible que el Espíritu Santo procediese menor que el Padre, sino que fue necesario que él mismo fuese igual al Padre, como el Hijo, que es el Verbo del Padre[465].

Tenemos muy clara y explícitamente removida la objeción que planteábamos, por la que encontrábamos como sospechoso de macedonianismo al propio santo Tomás. Pero surgen nuevos interrogantes que no podemos silenciar. ¿No dice la tercera de las cinco proposiciones condenadas por la Iglesia romana en el *Augustinus* de Jansenio que «para merecer y desmerecer en el estado de naturaleza caída no se requiere en el hombre la libertad respecto de la necesidad, sino que basta la libertad respecto de la coacción»[466] ? ¿Y no se contienen entre las proposiciones de Miguel Bayo, condenadas por san Pío V, las que dicen que «lo que se hace voluntariamente, aunque se haga necesariamente, se hace sin embargo libremente»[467] y «sólo la violencia repugna a la libertad natural del hombre»[468]?

Así, pues, en el hombre distinguimos las voliciones necesarias de las libres y negamos la compatibilidad del mérito de un acto con el que a su voluntad haya sido impuesta la determinación necesaria al acto. Santo Tomás incluye en una objeción acerca de la doctrina de la predestinación el siguiente texto de san Juan Damasceno: «Dios preconoce todo lo que hay en nosotros, pero no lo predetermina». Leamos con atención su respuesta: «Damasceno llama "predeterminación" a la imposición de la necesidad; así como las cosas naturales están predeterminadas a algo uno. Lo que es patente por lo que añade: pues no quiere la malicia ni impone (*compellet*) la virtud»[469].

Es oportuno recordar aquí que comentaristas muy clásicos del tomismo notan que la misma premoción, que causa infaliblemente el acto bueno, podría ser llamada también «premoción indiferente» (cf. Iosephus Gredt *Elementa...,* n. 848, punto 2), en cuanto que

la premoción divina no excluye, sino que causa, el carácter del acto libre no inmerso en una necesidad de naturaleza. Hay que recordar siempre el texto de santo Tomás según el cual «se dice que la voluntad tiene dominio de su acto no por exclusión de la causa primera, sino porque la causa primera no obra en la voluntad creada de modo que la determine a algo uno por modo necesario, al modo como determina la naturaleza»[470].

¿No parece contradictorio afirmar la libertad divina en los actos necesarios de su vida, constitutivos de su vida íntima, que son las procesiones trinitarias, y no parecería más obvio reservar la afirmación de la libertad divina a su elección de los bienes contingentes, en los actos de Creación y de gobierno del mundo?

Nos ponemos ahora en camino para hallar la respuesta a las preguntas formuladas si atendemos a que santo Tomás compara la intención del fin -que es el bien de suyo atractivo respecto de la voluntad, y que esto no podría no quererlo sino dejando de tener su propia naturaleza de inclinación a la perfección, a la elección de lo que al fin se ordena- a la que hay entre la evidencia de los primeros principios y la certeza de las conclusiones de un juicio demostrativo.

Así como no tiene menor verdad, sino mayor, el conocimiento de lo evidente, de los principios primeros de los que parte el raciocinio intelectual, que el de las proposiciones así adquiridas por raciocinio a modo de conclusiones, así no puede decirse tampoco que el bien deseado, querido, intentado, no sea querido por la voluntad al modo como decimos que lo es todo lo que, en orden a aquellos fines intentados, elegimos.

Esta perfección característica de la voluntad, que es la inclinación propia del ente personal, no se daría en la elección de los bienes contingentemente apetecibles si el sujeto que elige no estuviese tendiendo, con un acto de voluntad que es el origen y fuente del libre albedrío respecto de los bienes elegibles, a aquella ordenación al bien por el que el ser personal trasciende cualquier determinación natural que le limitase a bienes determinados que son, en sí, entitativa y apetitivamente contingentes.

La intención del fin, que puede ser reconocida como contingente en cuanto a su ejercicio, pero no en cuanto a su objeto, que constituye el fin de la voluntad, da sentido y constituye en acto libre a la elección, de lo que a aquel fin se ordena. ¿Acaso negaremos el carácter de acto personal y voluntario al amor materno, en atención a la connaturalidad del mismo, que hace que, a su ausencia, lo consideramos algo contra naturaleza y llamemos desnaturalizada a una madre que no ame a sus hijos?

Pero todos entendemos que la connaturalidad del amor a los hijos -por la que los maniqueos decían que el espíritu humano quedaba esclavizado a la carne- es fuente de dignidad moral y de mérito para toda la serie que, a lo largo de una vida, está constituida por los actos personales que aquel amor impulsa y aquellas elecciones, a veces heroicas, a que la intención del bien de los hijos mueve y ordena.

De aquí que el padre Orlandis llamara «superlibertad» a la inclinación natural al bien en sí mismo. Por ser Dios esencialmente Amor y bondad difusiva, es la suma liberalidad de Dios aquella por la cual del Padre procede el Espíritu Santo (que en la Escritura y en la profesión de fe invocamos como «El Procedente del Padre») y que en modo alguno queda disminuida en su perfección como si la espiración fuese un acto contingente o si

lo que por ella procede fuese una mera creatura. La eterna procesión del Espíritu Santo pertenece constitutiva y necesariamente a la vida divina y el Espíritu es, con el Padre y el Hijo -en unidad esencial y trinidad de hipóstasis-, un Único Dios viviente e infinitamente perfecto.

No como si pretendiésemos abarcar con el entendimiento humano iluminado por la fe el misterio de la vida íntima de Dios, sino para encontrar, en las palabras de santo Tomás, alguna orientación que nos haga conocer algo más su pensamiento sobre el misterio trinitario, hemos de atender todavía a dos puntos conexos con lo hasta aquí dicho, que completarán nuestra lectura del misterioso texto: «El Espíritu Santo procede libremente del Padre».

Al afirmar cierta necesidad del conocimiento de la revelación trinitaria para sentir rectamente de la creación de las cosas, leemos en santo Tomás: «El conocimiento de las personas divinas nos fue necesario... de un modo para sentir rectamente de la creación de las cosas. Pues, por cuanto decimos que Dios hizo todas las cosas por su Palabra, se excluye el error de los que afirman que Dios las causó por necesidad natural»[471].

Sería, ciertamente, error gravísimo afirmar que, puesto que el Espíritu Santo procede del Padre *por* el Verbo o Palabra divina, podemos inferir el carácter creado del Espíritu Santo. Pero no es erróneo, antes exigido por el texto mismo, advertir que, en la intimidad de la vida divina, como analógicamente y participativamente en los seres espirituales creados, el verbo mental es el que hace posible constitutivamente el carácter de la inclinación voluntaria y la posibilidad del modo libre de la inclinación que sigue al pensamiento expresado en la palabra. El Espíritu Santo no es creatura, ni procede contingentemente, pero procede del Padre *por* el Verbo mental, que en lo divino y en lo creado es raíz constitutiva de la voluntad y de la libertad.

Si explicamos de alguna manera el misterioso sentido en que santo Tomás pudo afirmar la procesión libre respecto del Padre del Espíritu Santo, podríamos preguntarnos si tendría sentido, supuesta la unidad de la espiración y que el Verbo recibe del Padre el ser con él un solo principio del Espíritu Santo, que este proceda también libremente del Hijo y Verbo.

Voy a dejar sin respuesta esta cuestión referente al misterio de las relaciones que oponen, distinguen y constituyen las personas trinitarias. Baste aquí decir que el texto sobre el que nos ocupamos, incluido en una cuestión que trata de si en Dios se da una sola procesión o varias, no se refiere sino a la procesión del Hijo respecto del Padre.

Respondiendo a la objeción: «Es de la esencia del principio que no sea de otro, como Aristóteles afirma, pero el Hijo procede de otro, a saber, del Padre. Luego el Hijo no es principio del Espíritu Santo», dice santo Tomás así: «El principio no procede de otro en cuanto es principio primero. Pero el principio primero, por decirlo así, es el principio que no procede de otro principio, y este es el Padre»[472].

Es generalmente reconocido, incluso entre los orientales, que santo Tomás de Aquino es, en Occidente, el autor que mejor se hace cargo y comprende las posiciones tradicionales de los griegos. El gran teólogo Bartolomé María Xiberta nota que el término incluido en el Símbolo que invoca al Espíritu Santo como «*tón ek tou pátros ek*

poreuómenon», el producido por «*ekporeuesis*», fue traducido por los latinos como «el procedente del Padre», a lo que se añadió después «y del Hijo». Para Xiberta, el término latino «*processio*» tiene cierto carácter genérico y significa tanto la generación del Hijo como la espiración del Espíritu Santo. Pero el término griego «*ekporeuesis*» tiene un sentido preciso, que no está plenamente traducido en el término latino. Probablemente, se podría decir que significa que el Espíritu Santo «procede del Padre en cuanto que el Padre es el primer principio de toda la divinidad, el que da al Hijo el que con él sea, por una única espiración, también "principio" de quien procede el Espíritu Santo».

En todo caso, en el texto citado anteriormente vemos justificada la afirmación de que el Padre es principio del Espíritu Santo en un sentido que, por designar precisamente al primer principio que no procede de otro, subraya el carácter del Padre de «fuente de toda la divinidad», lo que, para Xiberta, se expresa en terminología griega mejor que en la latina.

Otra consideración debemos añadir que creo que nos hará posible pensar, de modo sereno y ferviente, el misterio de esta donación eterna que es la procesión «libre» del Espíritu Santo respecto del Padre. Dice santo Tomás que el conocimiento del Espíritu Santo nos ayuda a sentir rectamente de la creación por cuanto «al afirmar en Dios la procesión del Amor, se pone de manifiesto que Dios no produjo las cosas por alguna indigencia de las criaturas, ni por alguna causa extrínseca, sino por el Amor de su bondad»[473].

Hemos de pensar el infinito Amor por el que podemos, con el Evangelista Juan, definir también la esencia divina como complacencia eterna en el bien infinito, que es Dios mismo. Pero si podemos afirmar (como debemos hacerlo) que Dios no es movido al acto creador del universo por ninguna aspiración a poseer el bien de las criaturas sino, por el contrario, a difundir Su bien comunicándolo por participación a los entes creados, he aquí que santo Tomás nos dice que no sólo en la creación en el tiempo, sino en la vida eterna e íntima de Dios mismo, el Amor efusivo divino se da infinitamente y «con suma liberalidad» y, en el sentido en que santo Tomás lo entiende, «con suma y trascendente libertad», en la espiración del Espíritu Santo.

Recordemos que el Espíritu Santo no «nace», no emana por naturaleza, sino que «es dado» por la divina voluntad, identificada con el acto eterno del Amor esencial de Dios, eternamente la voluntad del Padre es el principio donante por el que el Padre, por el Hijo, produce eternamente el Dios Don, que podemos pensar como procedente del Dicente y del Verbo -así como no se daría voluntad en lo finito si no emanase esta de la esencia del alma, presupuesta la inteligencia que expresa lo pensado en la palabra interior- o bien de las personas del Padre y del Hijo que se aman mutuamente, y cuyo mutuo Don es el mismo Amor mutuo que les une a modo de nexo y abrazo eterno.

«Aquello cuya naturaleza es el mismo entender y a quien lo que tiene naturalmente no le es determinado por otro, esto es lo que obtiene el sumo grado de vida. Tal es Dios. Por esto, el Filósofo concluye que Dios tiene vida perfectísima y sempiterna, porque su entendimiento es perfectísimo y siempre en acto»[474]. Así concluye el ascenso analógico proporcional, por el que Santo Tomás asciende hasta la vida divina partiendo de que

llamamos «vivientes» a los entes que obran por sí mismos y que cuanto más perfectamente compete esto al ente, tanto más perfectamente le conviene la vida.

No hay nada anterior a Dios y al primer analogado, no tenemos que tratar los análogos cual si fuesen esencias unívocas ejemplares, al modo de las ideas platónicas. El ejemplar supremo de toda vida y de toda libertad, que es el modo propio de la inclinación del viviente espiritual, es Dios mismo. En los entes creados afirmar la libertad de algo no coaccionado pero impuesto por la naturaleza es contradictorio. En el ser subsistente y omniperfecto, viviente, espiritual e infinito, lo que le conviene naturalmente no le es impuesto por naturaleza. La donación del Amor eterno es el ejemplar de toda libertad.

463. *De potentia*, q. 10, a. 2, ad 5.
464. *STh.* I, q. 18, a. 3, in c.
465. *De potentia*, q. 10, a. 5.
466. DH 2003
467. DH 1939
468. DH 1966
469. *STh.*. I, q. 23, a. 1, ad 1.
470. *De potentia,* q. 3, aa. 7-13.
471. *STh.* I, q. 32, a. 1, ad 3.
472. *De potentia,* q. 10, a. 4, ad 14.
473. *STh.* I, q. 32, a. 1, ad 3.
474. *STh.* I, q. 18, a. 3, in c.

LA ORDENACIÓN DE LA PERSONA A SEMEJARSE A DIOS, FUNDAMENTO DE LA MORALIDAD HUMANA[475]

El hombre conoce como «debiendo ser obrado» todo aquello a que se siente inclinado naturalmente: «según el orden de las inclinaciones naturales es el orden de los preceptos de la Ley natural». Todo ente aspira a su perfección en cuanto es participación y semejanza del bien divino. El sumo bien para el hombre es Dios ya que, si negásemos que Dios es bien para el hombre, tendríamos que negar la razón de que el hombre deba amar a Dios. En la Creación y en la Providencia, Dios busca Su gloria, la manifestación de Su bondad, no para aumentar Su bien, sino para difundirlo en los seres personales que obtienen su perfección en la contemplación amorosa del bien divino.

Del «extraño resultado» fenomenista del criticismo kantiano pretendió huir el autor de la *Crítica de la razón pura* por la doble escapatoria de la primacía de la razón práctica y de la invalidación de todo contenido «material» de los actos morales. La bondad moral de las acciones humanas no podría estar en relación con bienes que se intentasen por las mismas acciones y no podría ser medida sino por la conformidad con la ley moral imperada categóricamente por un juicio práctico puro, es decir, meramente racional y no «contaminado» por afirmaciones de bienes a conseguir, lo que para Kant convertiría todo juicio moral en algo condicionado y dirigido a algo otro que la propia rectitud de la voluntad conforme a ley.

En esta ponencia no me propongo exponer, ni siquiera en primer lugar refutar, al formalismo ético. Aludo a él por modo introductorio como contraste para poner en plena luz cuáles son, en la obra de santo Tomás, «los fundamentos metafísicos del orden moral», para decirlo con las palabras del eminente e insigne maestro del tomismo que fue Monseñor Derisi.

Con este mismo intento propedéutico, y en orden a describir los caminos centrales de la «ética del fin y bien» -que, con instrumentos tomados de la tradición filosófica verdadera, principalmente aristotélica, construyó santo Tomás en el conjunto arquitectónico de la admirable síntesis teológico-filosófica por el que su magisterio ha sobresalido en la tradición del pensamiento católico- me parece conveniente decir, también, que la vaciedad del formalismo kantiano no puede colmarse con la pretensión de una «ética material de los valores». Esta marcha sobre presupuestos «fenomenológicos» ajenos a una metafísica realista es ineficaz y no válida para dar seriedad a la conciencia moral humana.

Me permito advertir, a modo de ejemplo, que no podría obtenerse una actitud vital que llevase a los hombres y a las mujeres a la plenitud de vida humana realizada en el matrimonio y en la generación y educación de los hijos, ni con formulaciones de razón

práctica pura de una ética formalista, ni con la pretensión de que procurasen, en su conducta, la «realización» de los valores de la fidelidad conyugal o de una paternidad y maternidad maduras y responsables.

En esta breve comunicación, me propongo dejar sentados tres puntos, lo que haré con una selección de textos de santo Tomás de Aquino. Creo que santo Tomás es, por sí mismo, maestro de pensamiento humano y que su sola lectura nos ayuda más que arduas cavilaciones, más o menos personales u originales, a comprender el sentido de la moralidad humana en su fundamentación metafísica y teológica.

1. El sentido del primer precepto de la Ley natural, y su enraizamiento en la afirmación de la bondad del ente.

2. Subordinación de todos los bienes al bien divino, sumo bien para el hombre.

3. El amor divino, difusivo, crea el bien en el universo. Todas las cosas, al buscar sus perfecciones, apetecen a Dios mismo.

Los bienes humanos y la ley natural

«Así como el ente es lo primero que cae en la aprehensión simplemente tal, así lo bueno es lo primero que cae en la aprehensión de la razón práctica, que se ordena a la acción. Pues todo agente obra en orden a un fin, que dice razón de bien. De aquí que el primer principio en la razón práctica es el que se funda sobre el concepto de bien; y este es: bueno es aquello que todas las cosas apetecen».

Este es, pues, el primer precepto de la Ley: «Lo bueno tiene que ser hecho y buscado, y lo malo evitado»; y sobre este se fundan todos los otros preceptos de la Ley natural, a saber, que pertenezca a la Ley natural, como debiendo ser obrado, todo aquello que la razón práctica naturalmente aprehende como siendo bienes humanos. Y porque lo bueno dice razón de sí (y lo malo, razón de lo contrario), de aquí que todas aquellas cosas a las que el hombre tiene inclinación natural las aprehende la razón, naturalmente, como buenas y, por consiguiente, como debiendo ser buscadas en la acción, y las contrarias a éstas, como malas y debiendo ser evitadas.

> Así, pues, según el orden de las inclinaciones naturales es el orden de los preceptos de la Ley natural. Pues, en primer lugar, es inherente al hombre la inclinación al bien según su naturaleza, en cuanto apetece la conservación de su ser según su naturaleza; y según esta inclinación, pertenece a la Ley natural todo aquello por lo que la vida humana es conservada [...]
>
> En segundo lugar, es inherente al hombre la inclinación a cosas más especiales según la naturaleza en la que comunica con los otros animales; y, según esto, decimos que son de la Ley natural aquellas cosas que la misma naturaleza enseña a todos los animales, como son la unión del varón y la mujer, la crianza y educación de los hijos y cosas semejantes.
>
> De un tercer modo, le es inherente al hombre la inclinación a lo bueno según la naturaleza de la razón que le es propia; así como el hombre tiene natural inclinación a conocer la verdad acerca de Dios y a vivir en sociedad; y, según esto, pertenece a la Ley natural todo lo relativo a este género de inclinaciones, a saber, que el hombre evite la ignorancia, que no ofenda a otros con los que debe convivir, y todas las demás cosas de este género que se refieren a esto[476].

El camino por el que santo Tomás enumera y sistematiza los contenidos de la Ley natural a partir del hecho de que aquello a que nos sentimos naturalmente inclinados es aquello que concebimos como bueno y, por consiguiente, como debiendo ser obrado por

nosotros -lo que hace corresponder el orden de los preceptos de la Ley natural con el orden de las inclinaciones naturales- nos muestra una fundamentación del imperativo moral que no tiene nada de extrinsecista o heterónomo, en el sentido de las calumniosas desfiguraciones racionalistas de la tradición escolástica.

No admitiría ser interpretado tampoco en el contexto de una postulación de una autonomía de la moral conexa con la postulación de una primacía de la razón práctica. Lo bueno debe ser obrado porque bueno es lo que es, en cuanto naturalmente apetecible por el hombre. Hay una continuidad profunda entre el primer principio práctico y el juicio teorético sobre el carácter trascendental de lo bueno. Bueno es lo que es porque «todo ente, en cuanto es ente, es en acto y, de algún modo, perfecto; pues todo acto es cierta perfección, y lo perfecto dice razón de apetecible y de bueno»[477].

La seriedad y solidez del precepto de obrar el bien se arraiga y fundamenta en la entidad y verdad de aquello que es perfecto y, por ello, apetecible:

> Es primero, en nuestro concepto, lo que primeramente entendemos. El entendimiento aprehende, primero, el ente mismo; en segundo lugar, aprehende que entiende el ente y, en tercer lugar, aprehende que apetece el ente. Por esto, en el orden de los conceptos, es primero el ente, en segundo lugar lo verdadero y, en tercer lugar, lo bueno[478].

Pero de tal manera la aprehensión del ente en cuanto bueno pertenece a la plenitud y perfección de la función teorética o contemplativa del entendimiento que santo Tomás puede decir que «el objeto óptimo del entendimiento es el bien divino» y demostrar que «porque Dios es perfectamente inteligente conoce lo que es junto con su razón de bondad».

El bien divino, sumo bien para el hombre

Esta natural inclinación a los bienes humanos, que fundamenta los preceptos de la Ley natural, realiza -en el modo proporcional al único ente que en el universo visible y natural es consciente de sí, tiene dominio de sus actos y se ordena naturalmente a describir en sí el orden entero del universo y de sus causas y al conocimiento de la verdad divina- la manera en que es sujeto» obediencialmente capaz» de ser llamado a hacerse semejante a Dios, al verle según que Él es en la vida eterna.

Para la comprensión del modo como santo Tomás integra, subordinándolas al amor teologal de la caridad hacia Dios, todas las direcciones del amor humano y de la búsqueda por el hombre de los bienes que llevan a plenitud su vida personal, nos convendrá atender a los pasajes en que trata del orden de la caridad, un orden que, finalmente, considera también vigente en la eterna vida feliz en la patria celeste.

> El objeto del amor de caridad es Dios, y el que ama es el hombre. La diversidad del amor de caridad, en cuanto a su especie, ha de atenderse en el amor al prójimo por relación con Dios, a saber, de modo que queramos mayor bien a quien es más cercano a Dios [...] pero la intensidad del amor ha de atenderse por comparación al mismo hombre que ama. Y, según esto, el hombre ama con más intenso afecto a los que le son más cercanos, en orden al bien que para ellos quiere, que a otros mejores en orden a bienes superiores[479].
>
> Hay que atender también a otra diferencia: pues algunos prójimos son cercanos a nosotros según origen natural, del que no pueden separarse porque, según él, son lo que son. Pero la bondad de la virtud por la cual algunos son cercanos a Dios puede sobrevenir y cesar, aumentar o disminuir; y así, yo puedo, con amor de

caridad, querer que este al que estoy naturalmente unido sea mejor que otro, y que pueda llegar a un mayor grado de gloria.

También hay otro modo en el que amamos más con amor de caridad a los que nos están más unidos, y es porque les amamos de diversas maneras. Porque a los que no nos son unidos por parentesco no tenemos otra amistad que la de la caridad; pero a los que nos son cercanos, tenemos otras amistades según el modo de su unión a nosotros. Y porque el bien sobre el que se funda cualquier amistad honesta se ordena, como a su fin, al bien sobre el que se funda la caridad, es consiguiente que la caridad impere al acto de cualquier otra amistad [...] y así, el amor a alguien porque es consanguíneo, o porque es conciudadano, o por cualquier cosa de este género, lícitamente ordenable al fin de la caridad, puede ser imperado por la caridad. Y, así, por la caridad, tanto elícita como imperante, de muchas maneras amamos más a los que nos están más unidos[480].

El constante criterio de armonía entre la gracia y la naturaleza, y de que la gracia no destruye la naturaleza, sino que la sana de las heridas provenientes del pecado, y a la vez la restaura y eleva a la participación del bien divino, brilla en este texto de santo Tomás. Vemos que no sólo afirma la legitimidad de una mayor intensidad de amor a quienes nos son más cercanos, sino que exige que el amor teologal de caridad impere y asuma, bajo su dinamismo, todas las amistades de orden natural, enraizadas, precisamente, en las realidades humanas y en las relaciones en ellas fundadas. Veamos cómo justifica que debamos amar con amor de caridad a aquellos que nos están unidos por parentesco de consanguinidad, y cómo compara esta relación con otras que surgen de otros ámbitos de convivencia humana:

En las cosas que se refieren a la naturaleza, debemos amar más a los consanguíneos, mientras que, en las que pertenecen a la convivencia civil, debemos amar más a los conciudadanos [...] pero si comparamos un modo de unión a otro, consta que la unión de origen natural es anterior y más inmutable, porque tiene que ver con lo que pertenece a la misma substancia del hombre, mientras que las demás uniones sobrevienen y pueden ser removidas[481].

Advirtamos que este carácter menos substancial y más fácilmente removible lo establece incluso entre la amistad fundada en el parentesco y la que se funde en la común práctica de la virtud, ya que esta no pertenece con la misma permanencia y necesidad a la vida humana que aquélla, y que, si esto no justifica, por la parte del objeto amado y del bien querido para aquellos a quienes ama, la preferencia del parentesco sobre la virtud, sí puede dar razón de la intensidad perseverante con que puedo amar a los consanguíneos y desear para ellos la mayor virtud. Recordemos que la Iglesia da culto litúrgico a santa Mónica, atribuyendo a la constancia de su plegaria, emanada de su amor maternal, el haber obtenido de la misericordia divina la santidad para su hijo Agustín.

Hemos podido comprobar con admiración la perseverante insistencia de santo Tomás en afirmar, con fundamentación antropológica, todo lo que se refiere a la dimensión subjetiva del orden del amor de caridad. Con tanta consecuencia persiste en esta actitud, que, en el término final de la cuestión referida al orden de a caridad, y al preguntarse sobre si este orden permanece en la patria celeste, podemos encontrar tres afirmaciones, cada una de las cuales puede resultar estimulante y abrirnos incluso interrogantes que nos llevarán a penetrar el más íntimo secreto de la comprensión que el Doctor Angélico tiene del motivo de la Creación y de la Redención y del sentido soberanamente donante y efusivo del gobierno providente sobre las criaturas.

Encontramos, en primer lugar, afirmado que la naturaleza no es suprimida por la gloria celeste, sino por ella perfeccionada. Hallamos después afirmado que, aunque en la comunidad de la visión de Dios nos sentiremos más cercanos de aquellos que lo estén más a Dios mismo -mientras habrán cesado aquellas necesidades de la vida humana temporal que en esta vida exigen un más intenso amor con aquellos con quienes más responsabilidad tenemos de ser solícitos hacia ellos en las cosas temporales y humanas» no obstante, «ocurrirá en la patria celestial que alguien de muchas maneras amará a los que le han sido unidos, pues no cesarán, en el alma bienaventurada, las causas del amor honesto»[482].

La tercera afirmación la hallamos en la respuesta a la objeción dirigida a sostener, contra la tesis de santo Tomás, que en la vida celeste desaparecerá la primacía en intensidad que tiene, en esta vida, para cada uno, el amor hacia sí mismo.

Santo Tomás no lo piensa así y sostiene que, en la vida eterna, en lo relativo a la intensidad subjetiva del amor, cada uno se amará a sí mismo más que a su prójimo (aunque no sea así en la vertiente objetiva, la referente al bien amado). La objeción contra esta tesis, que ciertamente tiene una apariencia no sólo antropocéntrica, sino que parece legitimar para la eternidad un egocentrismo, definitivo e irremediable, recuerda que, en la patria celeste, será Dios la razón total del amor. Por esto, asume santo Tomás este principio y lo precisa con estas palabras:

> Para cada uno será Dios toda la razón de amar, porque Dios es todo el bien del hombre. Pues, si concibiésemos, por imposible [es decir, concediendo *ad hominem* un principio absurdo, precisamente para mostrar la falsedad del argumento que nos proponen], que Dios no fuese el bien del hombre, no habría en el hombre razón de amar. Por esto, en el orden del amor, es necesario que, después de Dios, el hombre se ame máximamente a sí mismo[483].

Estamos ante un texto culminante que, entendido en su intención y sentido auténtico, ilumina el panorama entero del universo y el sentido de la economía salvífica.

El amor de Dios crea e infunde la bondad en todas las cosas

El sistema ético de santo Tomás se funda en la afirmación ontológica, «especulativa», de «lo bueno como aquello que todas las cosas apetecen» y en la perfección del ente como razón de ser de este dinamismo apetitivo: «cada cosa es llamada buena en cuanto es perfecta; pues es así que es apetecible; pues todas las cosas apetecen su perfección. En tanto es algo perfecto en cuanto es en acto, por lo que manifiesta que algo es bueno en cuanto es ente; pues el ser es la actualidad de toda cosa»[484].

Esta comprensión de la inclinación natural de todo ente hacia la plenitud de su ser, que en los entes personales se identifica con la inclinación consciente natural de la voluntad al bien en sí mismo -raíz de la inclinación según el libre albedrío, que se refiere a aquella *voluntas ut natura* como el movimiento discursivo a los primeros principios especulativos- y por la que se inserta el juicio práctico sobre que el bien debe ser buscado en el obrar humano en el juicio contemplativo sobre el bien en sí mismo como ente perfecto, nos va a dar, precisamente, la clave de la fundamentación de la ética del

bien y del fin -heterogénea, insistamos en ello, del formalismo ético o de una ética de los valores- en el teocentrismo de santo Tomás.

El teocentrismo auténtico de santo Tomás nos invita, precisamente, a contemplar la bondad divina disfusiva de sí misma, identificada con el Amor donante y puramente «liberal» como la que pone en marcha la misma eficiencia creadora y orienta el gobierno providente sobre el universo, de modo especialísimo encaminado a conducir a los entes personales finitos a la participación de la vida divina en la felicidad, realizada en su esencia en el acto supremo de la inteligencia especulativa humana «cuyo objeto óptimo es el bien divino, el cual, ciertamente, no es objeto del entendimiento práctico, sino del especulativo»[485].

La gloria de Dios, que da sentido a la acción misma creadora y providente, es pensada por santo Tomás como «la manifestación de la bondad divina». Santo Tomás asume como tesis capital la afirmación de san Agustín: «Conocer a Dios aprovecha a nosotros, no a Él... por lo que es evidente que Dios no busca Su gloria para Sí mismo, sino para nosotros»[486] .

Santo Tomás podrá, así, afirmar que Dios es la causa final de todas las cosas, apoyándose en el texto bíblico «el Señor ha obrado todas las cosas por causa de Sí mismo» (Prov 16,4), argumentando esta capital tesis con este razonamiento:

> Al primer agente, que es sólo agente [y, en ningún modo, recipiente o pasivo], no le conviene obrar por la adquisición de fin alguno, sino que intenta sólo comunicar su perfección, que es su bondad; y cada una de las criaturas tiende a conseguir su perfección, que es semejanza de la perfección y bondad divinas. Así, pues, la divina bondad es el fin de todas las cosas[487] .

Santo Tomás, que insiste reiteradamente en este que, ciertamente, es un principio capital en su sistema de pensamiento, precisa, en otros momentos, que cada criatura apetece su perfección porque es una semejanza de la bondad y perfección divinas, y no a la inversa.

Contemplada desde sus principios capitales y en su riquísimo desarrollo, la síntesis doctrinal filosófica y teológica sobre la moralidad humana no tiene nada de extrinsecista ni, en cierto sentido, de «heterónoma», tal como sería acusada desde la perspectiva antropocéntrica del primado de la razón práctica kantiano. Porque Dios mismo es más íntimo a mí que yo mismo «según el orden de las inclinaciones naturales es el orden de los preceptos de la Ley natural». Y porque Dios, bien infinito difusivo de sí mismo, por Su Amor «infunde y crea la bondad en las cosas»[488] es «superior a lo que en mí es supremo», ningún vestigio de humanismo antropocéntrico ni de naturalismo podemos encontrar en la doctrina moral del Doctor Angélico.

---

475. Comunicación enviada a la XXVIII Semana Tomista de Buenos Aires, (8-12 de septiembre de 2003).
476. *STh.* I-II, q. 94, a. 2, in c.
477. *STh.* I, q. 5, a. 1, in c.
478. *STh.* I,q. 16, a. 4, ad 2.
479. *STh.* II-II, q. 26, a. 7.
480. Ibid
481. *STh.* II-II, q. 26, a. 8, in c.
482. *STh.* II-II, q. 26, a. 13, sed contra et in c.

483. Ibid., ad 3.
484. *STh.* I, q. 5, a. 1, in c.
485. *STh.* I-II, q. 3, a. 5, in c.
486. *STh.* II-II, q. 132, a. 1, ad 1.
487. *STh.* I, q. 44, a. 4, in c.
488. *STh.* I, q. 20, a. 2, in c.

LA DEFINICIÓN METAFÍSICA DE DIOS

En la cuestión conocida como la del «constitutivo formal de la esencia divina» o «esencia metafísica de Dios», santo Tomás opta inequívocamente por caracterizar la divina esencia como «el mismo Ser subsistente» o como «la actualidad del Ser mismo». Supuesta su concepción del ser como el «acto perfectisimo por el que son actuales las mismas esencias», en este concepto se halla la razón de la infinidad de todas las perfecciones divinas. Santo Tomás piensa esto en conexión con el texto bíblico «Yo soy El que soy» y, por lo mismo, es congruente que en la misma definición metafísica encontremos implícitamente afirmado el carácter personal de Dios y que podamos hallar la coherencia con las afirmaciones de que Dios es el Viviente perfecto y eterno, el Bien difusivo de Sí mismo y el Amor liberalmente donador de bienes

Santo Tomás no comparte las actitudes de quienes negaron la posibilidad de un lenguaje humano sobre Dios o de quienes pensaron que todos los nombres divinos son, en su contenido inteligible, sinónimos. Porque concebimos a Dios a partir de las criaturas y ascendemos, por las vías de remoción, analogía y eminencia, a hablar de Dios con conceptos que tienen su punto de partida en las criaturas, tenemos que seleccionar y ordenar adecuadamente los nombres divinos.

Ningún concepto, genérico o específico, referente a lo que está al alcance de la experiencia y objetivación humanas, en los que se incluye lo que es propio de la finitud, como la potencialidad, la composición, la mutabilidad de los entes creados, es apto, a no ser metafóricamente, para ser empleado al pensar en Dios. Los nombres divinos están contenidos todos ellos o en el horizonte de los predicados «trascendentales», o en el de los grados de perfección constituidos por niveles de participación en el ser, o en los que significan perfecciones referidas a operaciones espirituales inmanentes que, aunque en nuestra experiencia humana se dan con condiciones de finitud y receptividad potencial, y dualidad subjetiva-objetiva, en su propia naturaleza dicen razón de infinitud. Recordemos que el entender, según santo Tomás, en su razón esencial es simplemente infinito, y la voluntad, por referirse al bien universal, trasciende en sí misma todos los fines particulares y contingentes de la praxis humana.

Por este punto de partida finito de los conceptos con los que nos podemos elevar hasta Dios, su simplicidad absoluta -que hemos de reconocer en Él porque todo lo compuesto es causado- no obsta para que, en el horizonte de nuestros conocimientos metafísicos, tengamos que referirnos a la «esencia» y a los «atributos» divinos. Nos ocupamos aquí de la cuestión de cuál ha de ser reconocido de tal modo como gnoseológicamente primario que pueda dar razón ordenada de todos los atributos divinos. Esta cuestión, que

los escolásticos han nombrado como la de «la esencia metafísica de Dios», o la del «constitutivo formal de la esencia divina», es aquella de la que nos ocupamos ahora.

Ya vimos que, en las veinticuatro tesis, aprobadas como conteniendo «principios y enunciados mayores» de la filosofía del Doctor Angélico, se expresa, en la tesis veintitrés: «La divina esencia se nos propone bien al afirmar que está constituida, en una conceptuación metafísica, como identificada con la actualidad ejercida del ser mismo, o diciendo que es el mismo ser subsistente, y por esto mismo se muestra la razón de la infinidad de su perfección».

El pensamiento escolástico heredó el tema de la patrística griega, en la que la cuestión apareció en el contexto del comentario sobre el pasaje del *Éxodo* 3,13-15. En el *Catecismo* de la Iglesia católica leemos:

> La revelación del Nombre inefable «Yo soy El que Soy» contiene la verdad que sólo Dios ES. En este mismo sentido, ya la traducción de los setenta, y siguiéndola, la Tradición de la Iglesia, han entendido el nombre divino: Dios es la plenitud del Ser y de toda perfección, sin principio ni fin. Mientras todas las criaturas han recibido de Él todo su ser y su poseer, Él sólo es su Ser mismo, y es por Sí mismo todo lo que es[489].

En santo Tomás, la tesis de que «El que Es» es el nombre máximamente propio de Dios es afirmada, aduciendo el texto de *Éxodo* antes aludido. Es inadecuado y conduce a la inconsistencia en la doctrina sagrada el contemplar con desconfianza el lenguaje metafísico sobre Dios que secularmente utilizaron los Padres y Doctores de la Iglesia para exponer aquel pasaje bíblico.

En santo Tomás es inequívoca la decisión y es también muy preciso su sentido: el primer argumento con que, en el cuerpo del artículo citado, se reafirma la tesis está formulado así:

> «El que Es» es el nombre máximamente propio de Dios primeramente por su significación, ya que no significa forma alguna, sino el mismo Ser, por lo que, por ser el Ser de Dios su misma esencia, lo cual no conviene a ningún otro ente, es manifiesto que, entre los otros nombres, este nombra a Dios de un modo máximamente propio; pues cada cosa es denominada por su forma[490].

Si leemos serenamente y sin prejuicios este texto, veremos que santo Tomás no participa en modo alguno de la tendencia a negar que Dios tenga esencia o a caracterizar la esencia como tal como connotando imperfección y carencia de ser, o incluso nihilidad. Incluso en todo ente creado la forma en cuanto tal dice razón de acto[491].

Pero si santo Tomás discrepa de cualquier «existencialismo» que desconozca la esencia en el ente creado y en el divino, está también enfrentado a cualquier «esencialismo», que ha influido tanto en la metafísica occidental desde que Avicena pensó el «ser» como algo sobrevenido y accidental al ente, o desde que el racionalismo fundamentó el ser como constituido por una exigencia de la esencia.

El texto de santo Tomás no puede ser pensado como si dijera que Dios es un ente «*a se*», por lo que Dios es pensado como «el ente necesario que, al ser objetivamente posible, exige, por su misma esencia, existir», como han sugerido a veces algunos suaristas. Tampoco expresa adecuadamente el pensamiento de santo Tomás quien afirme que: «Al decir que Dios es *ens a se,* que por sí, por su esencia, tiene razón suficiente de Sí mismo, y que su esencia es la razón de su existencia, decimos todo esto según la

distinción de razón (sin fundamento en el Ser divino pero con fundamento en las cosas creadas), concibiendo imperfectamente la esencia de Dios como anterior a su existencia, y su existencia como fluyendo de su esencia», como ha dicho algún eminente y representativo tomista.

Este modo de hablar es ajeno al pensamiento auténtico de santo Tomás, que no dice que la existencia de Dios fluya, ni siquiera en nuestros conceptos metafísicos, de la esencia divina, sino que dice que la esencia divina es el acto mismo de ser, el ser subsistente e infinitamente perfecto.

Para una deducción adecuada de los atributos divinos a partir de la definición metafísica de Dios, es indispensable tener presente aquello que, según Báñez, «santo Tomás clama frecuentísimamente» y, a la vez, lamentaba que «los tomistas no quieren oír»: que el Ser es la actualidad de toda forma o naturaleza y que no se halla en cosa alguna como perfectible y receptivo, sino como recibido y perficiente de aquello en que es recibido[492]. Es también indispensable no olvidar que el acto en cuanto tal es comunicativo de sí mismo, y que todo agente opera en cuanto es en acto, y la operación no es otra cosa sino la comunicación de aquello por lo que el operante es en acto[493].

Si olvidamos esto, la relación entre lo que llamamos «línea entitativa» y «línea operativa» nos llevaría a pensar el ente en cuanto tiene ser como constitutivamente potencial respecto de sus actividades, en cuyo caso no pensaríamos adecuadamente las operaciones divinas pertenecientes a su vida íntima como constituidas por su ser en acto puro, ni podríamos tampoco fundamentar las actividades *ad extra* de creación y gobierno del universo en la omnipotencia divina constituida también desde la plenitud del Ser infinito que es Dios.

Nos ayudará a profundizar en la comprensión metafísica y la conveniencia teológica de definir a Dios como «el mismo Ser subsistente» formular dos observaciones que podrían hacernos sentir cierta perplejidad sobre el tema.

1. Santo Tomás afirma que

> lo bueno dice razón de perfecto, según lo cual es apetecible; y, por consiguiente, dice razón de lo último; por lo que, lo que es últimamente perfecto es dicho simplemente bueno, pero lo que no tiene la última perfección que debe tener [...] no se dice perfecto simplemente, ni bueno simplemente, sino sólo de algún modo (*secundum quid).* Así pues, según el primer Ser, que es el substancial, algo es llamado simplemente «ente» y bueno de algún modo, a saber, en cuanto es ente. Pero según el último acto es simplemente bueno y ente de alguna manera[494].

Supuesto que, en Dios, no podemos pensar ninguna dimensión que le haga apto o que le de la conveniencia de pasar de una primera perfección a una última y más perfecta plenitud de perfección, ¿no sería más adecuado decir que el primer concepto con el que hemos de pensar a Dios es el de «bueno»?, ¿No reconoce santo Tomás que «solo Dios es bueno por su esencia»[495]. ¿Y que «la divina bondad es el fin de todas las cosas» y que «en el causar se dice antes lo bueno que lo que es»?, ¿No define también lo bueno como «difusivo de su mismo ser» y no proclama, en consecuencia, que «porque Dios es bueno, nosotros somos»[496]?

2. Todas estas reflexiones parecen conducirnos a no definir primeramente a Dios como ser, sino precisamente como bueno. En íntima conexión con esto, está la que

podría suscitar en nosotros el lenguaje del Evangelista Juan quien, en su primera carta, dice: «Dios es Amor y, quien permanece en el Amor, en Dios permanece, y Dios en él» (1Jn 4,16). ¿No habría que ver en esto una definición de Dios definitivamente perteneciente a la Nueva Alianza y superadora de lo que hallamos en el Éxodo, donde Dios dice de Sí mismo «Yo soy Quien soy»?

Sobre la primera pregunta planteada, la que nos invitaría a reconocer la primacía del bien sobre el ser en nuestro lenguaje sobre Dios, tendremos, en primer lugar, que reconocer que, para santo Tomás, como notó el gran comentarista Cayetano, «el ente se convierte con lo bueno», a la vez que advertir que si bueno es lo perfecto y que, por ser perfecto, es apetecible, esta apetibilidad carecería de sentido y de atractivo si no fuese lo perfecto en sí mismo perfectivo, es decir, perfectivo de lo otro a modo de fin, comunicativo de sí mismo. Así, santo Tomás habla de Dios como «la misma esencia de la bondad».

El acto puro del ser es máximamente comunicativo de sí mismo, y también en la analogía del ente que participa de lo bueno con respecto del bien fundante y participado por las criaturas, que es Dios, es de la naturaleza del acto mismo, es decir, del ser mismo, el que se comunique a sí mismo.

La comprensión del ente como bueno es la más perfecta y profunda en el orden mismo teorético y contemplativo. Santo Tomás dice que porque Dios entiende perfectamente, entiende el ente juntamente con su razón de bien y caracteriza el bien divino como el objeto supremo del entendimiento especulativo humano:[497] y, por ello, apto para dar al hombre su felicidad plena en su contemplación.

Lo que no puede hacerse si se quiere ser fiel a santo Tomás es moverse en un terreno que afirme la primacía del «bien más allá de las esencias», ni convertir el ser divino, la misma esencia de la bondad, en una «suprema idea del bien». La idea del bien se coloca en un plano intelectual o «estimativo», pero no es vista la bondad como la perfección y actualidad de lo que tiene ser; ninguna captación de valores podría fundamentar lo que santo Tomás llama «el movimiento de la criatura racional hacia Dios».

Reconocer, con santo Tomás, la primacía del bien en el orden de la causalidad, puesto que el fin es la causa de las causas, no puede confundirse con suponer que sea legítimo pensar en un bien divino en el que la perfectividad no consista en la comunicatividad de la perfección, ni concebir una apetibilidad, de base, primeramente, voluntarista, sin reconocer que la seriedad y consistencia de la voluntad del fin presupone que este es apetecible porque es en sí mismo perfecto y, por ello, eficazmente perfectivo.

Dante describía la visión beatífica como «Luz intelectual llena de Amor», «Amor del verdadero bien». Bien verdadero no puede serlo sino lo que es en sí mismo y absolutamente, con un carácter absoluto, fundante de su apetibilidad para el sujeto que busca, en su posesión, su perfección y felicidad. Bien por esencia no podemos reconocerlo en Dios si no reconocemos en Él la plenitud de perfección, la plenitud del Ser.

En cuanto a la segunda cuestión suscitada por la profundísima llamada del Apóstol Juan a creer en Dios como Amor, santo Tomás, que cita el texto de Juan[498], y que

contempla desde el orden de las cosas creadas el Amor de Dios como «infundiendo y creando la bondad en las cosas»[499] (fundamenta la afirmación de la existencia del Amor en Dios en la necesidad de afirmar en Él la voluntad que necesariamente pertenece a todo ente que tiene entendimiento[500].

La tentación de descalificar como contaminada de intelectualismo aristotélico la argumentación del Doctor Angélico, conexa con la de ver el «Yo soy Quien soy» del Éxodo como algo a superar como veterotestamentario, distrae la atención de la desacertada perspectiva en que se situaría quien no advirtiese que la definición metafísica de Dios como acto puro y subsistente de ser libera a nuestro pensamiento filosófico de llamar «divino» algo vacío y abstracto carente de la suprema perfección del carácter personal. Advirtamos que, en el texto de Moisés, encontramos una respuesta en que el Dios de Israel, el Dios de Abraham, Isaac y Jacob, dice «Yo soy Quien soy». Precisamente, es en la escolástica de santo Tomás -que habría de reconocer, en esto, heredera de la patrística griega y de san Agustín- donde encontramos ejercido en unidad la vivencia y la fe en el «Dios de los filósofos» y el «Dios de Abraham, Isaac y Jacob».

La interpretación del ser subsistente es de una metafísica elevadísima y rigurosamente filosófica, pero esta misma conceptuación da fundamentación coherente a la tesis de que Quien dice de Sí mismo «Yo soy Quien soy» es Alguien en Quien podemos reconocer, como en el primer analogado, la verdad de que «el ser consciente de sí mismo no es sino subsistir en sí mismo». Es decir, que el Dios que verdaderamente habla a Moisés es verdaderamente un ente personal, Aquel a Quien toda la revelación bíblica presenta como «libremente creador» y «soberano del universo», providente, que promete y cumple sus promesas a los hombres, dichas a los Patriarcas de Su pueblo.

La Palabra revelada nos sorprende e ilumina: el que dice de Sí mismo «Yo soy Quien soy», dirá a los hijos de Israel «Yo soy me envía a vosotros» también se nos revela diciendo a Otro, otro ser personal: «Tú eres Mi Hijo, Yo te he engendrado hoy».

Ninguna seriedad habría en el lenguaje sobre el Amor divino si ignorásemos que el Amor pertenece a la vida personal, más aún, a la vida interpersonal que nos revela el misterio trinitario. La empresa especulativa que va de la patrística a la escolástica nos muestra que el reconocimiento de Dios como plenitud de ser en acto puro nos da razón de que lo podamos concebir como viviente, inteligente, amante y donador de sus bienes con soberana liberalidad. Solo el pensamiento de Dios como viviente con vida personal puede poner en continuidad y congruencia la metafísica humana sobre lo divino con la recepción humana de la comunicación divina de Su palabra revelada a los hombres, y de Su Amor infundido en los hombres.

489. CEC 213
490. *STh.* I, q. 13, a. 11, in c.
491. *De spiritualibus creaturis*, a. 1, ad 1.
492. *In Primam,* q. 3, a. 4.
493. *De potentia*, q. 2.
494. *STh.* I, q. 5.a. 1, ad 1
495. *STh.* I, q. 6, a. 3, in c.
496. *STh.* I, q. 5, a. 4, ad 3.
497. Cf. *STh* I-II, q.3, a.5, in c
498. *STh.* I, q. 20, a. 1, sed contra.
499. *STh.* I, q. 20, a. 2, in c.
500. *STh.* I, q. 20, a. 1, in c.

PARA LA METAFÍSICA DE LA PERSONA: SUBSTANCIA, ACCIÓN, RELACIÓN

Una tendencia a definir la persona como relación se apoya erróneamente en la teología trinitaria. Las personas divinas son relaciones subsistentes. Pero ya san Agustín ponía en claro el carácter substancial de las divinas personas. Nada es «referido a» si no es algo absoluto en sí. Las relaciones opuestas, que distinguen las personas, son constitutivas de las personas en cuanto que, por su identidad con la esencia divina, son subsistentes. En la persona de la que procede la persona nacida o la persona dada, hemos de pensar su constitución como persona como anterior a las procesiones, y la generación y la espiración activa han de ser entendidas como teniendo su término en el Hijo y el Espíritu Santo como hipóstasis subsistentes.

Se dan, en la actualidad, tendencias que podrían ser confusas, que tienden a ignorar, en el concepto de persona, su substancialidad, para poner en primer plano la operación o la relación.

En su doctrina sobre la persona, santo Tomás desarrolló y puso en el núcleo mismo de su síntesis teológica y filosófica, la profunda y grandiosa elaboración especulativa que san Agustín había realizado en sus libros *De Trinitate.* Fidelísimo a su pensamiento, reafirmó que los nombres propios de las personas de la Trinidad significan relaciones, mientras, como san Agustín, afirmaba que el término «persona» no significa por sí mismo algo relativo, sino la realidad en sí, absoluta, de cada una de las personas:

> Toda esencia que se dice relativamente es también algo fuera de la relación, algo no relativo [...] si no existiese «el hombre», es decir, si no existiese como substancia, no existiría como relativo a su señor [...] si el Padre no es en Sí mismo, no hay nada que pueda ser dicho de Él como relación [...] en ningún modo se ha de creer que Padre no signifique en sí algo absoluto, sino que todo cuanto de Él se predica diga relación al Hijo[501].

En san Agustín todavía quedaban planteadas y sin resolver dos preguntas capitales. La primera, la legitimidad de que pudiese usarse en plural, en lo divino, el término «persona», siendo así que, por su carácter de esencia en sí absoluta, parecería obligado reconocer la unicidad de ese término como lo es el de todos los términos comunes a las tres divinas personas. Y si, reconociendo que el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo son sabios y omnipotentes, no podemos decir «tres omnipotentes», sino «un único omnipotente» por qué no nos veríamos obligados, consecuentemente, a no decir «tres personas», sino «una sola persona», cuando hablamos del Padre, el Hijo y el Espíritu Santo.

Otra cuestión, conexa con esta, quedaba planteada y sin resolver en san Agustín: la del distinto significado de los términos con que los griegos hablaban de una *ousia* y de tres *hypóstasis*. San Agustín dice: «No sé qué diferencia quieren ver entre *ousia* e

hypóstasis»[502]. Este juicio de san Agustín hubiese prolongado, para los siglos siguientes, la tensión polémica que, en el s. IV, oponía los Padres latinos a los griegos.

En cada una de estas cuestiones santo Tomás aportó un considerable progreso. El término «persona» no significa un concepto universal de naturaleza, predicable de muchos sujetos. Por el contrario, significa directamente los individuos subsistentes de naturaleza racional, como individuos subsistentes, y su aparente universalidad proviene de que los significa de un modo vago e indeterminado:

> «Algún hombre» significa la naturaleza, o el individuo por la parte de la naturaleza, con el modo de existir que compete a los singulares; pero este nombre «persona» no es impuesto para significar el individuo por parte de la naturaleza, sino para significar una realidad subsistente en tal naturaleza. Pues esto es común en el concepto a todas las personas divinas, que cada una de ellas subsista en la naturaleza divina distinta de las otras. Y así, este nombre es conceptualmente común a las tres personas[503].

En cuanto a la legitimidad del término griego *hypóstasis*, utilizado en plural, y su diferencia significativa con *ousia*, de la que se afirma ser una y común a las tres personas o *hypóstasis*, santo Tomás toma una actitud decidida:

> Así como decimos nosotros, en lo divino, pluralmente «tres personas», así los griegos dicen «tres *hypóstasis*», pero porque el nombre de «substancia» que, según la propiedad de las palabras, significa lo mismo que *hypóstasis,* es equívoco entre nosotros, porque significa a veces la esencia y a veces la *hypóstasis*, prefirieron los latinos traducir *hypóstasis* por «subsistencia» más que por «substancia» [504].

En otros pasajes, atribuye el hecho de que los latinos no digamos «tres substancias», al hablar de las personas divinas, a la mayor pobreza de la lengua latina. Santo Tomás tiene muy claro que: «Persona» significa la substancia individual, que es la *hypóstasis*, que se predica pluralmente, como es patente por el uso de los griegos»[505].

He aquí la argumentación de santo Tomás para fundamentar su actitud:

> Substancia se dice en dos sentidos: como *quiddidad de* la cosa, significada por la definición, según la cual decimos que la definición significa la substancia de la cosa; la cual substancia los griegos llaman *ousia,* y nosotros podemos llamar esencia [lo que decimos también substancia segunda]. De otro modo, se dice substancia al sujeto que subsiste en el género de la substancia. Y esto, ciertamente, se puede significar con un nombre que signifique la misma intención significativa, y así le llamamos «supuesto» [es decir, el sujeto de cualquier afirmación que hagamos sobre él], lo llamamos también con tres nombres que significan la realidad, como son: cosa natural, subsistencia e hypóstasis, según una triple consideración de la substancia así nombrada [es decir, como substancia primera]. Según que existe en sí y no en otro, se le llama «subsistente», pues decimos que subsisten las cosas que existen en sí, y no en otra cosa. Según que se supone a una naturaleza común, se le llama cosa natural; así, el hombre es una realidad natural. Según que se supone a sus accidentes, se dice *hypóstasis* o substancia. Lo que estos tres nombres significan comúnmente en cualquier género de substancias, esto mismo significa la persona en el género de las substancias racionales[506].

La identidad y permanencia substancial es condición de posibilidad de la conciencia de sí, del recuerdo del pasado, del proyecto del futuro y de todo reconocimiento interpersonal que posibilita el diálogo y el amor de amistad entre personas.

He aquí cómo remueve santo Tomás, en la afirmación del ser divino, la dualidad entre un cambio sucesivo y lo permanente del sujeto del cambio para hacer posible la afirmación de la permanencia substancial de la operación: «En cualquier operación, el operante permanece, aunque a veces la operación sea transitoria sucesivamente: por lo que, también en el movimiento, lo móvil permanece, él mismo, en el curso de todo el

movimiento [...]
pero, donde la acción es el mismo agente, es necesario que allí nada sea transitorio sucesivamente, sino simultáneo y permanente»[507]. Y santo Tomás fundamenta la tesis de que la suma asimilación del hombre a Dios se da según una operación en que «la substancia de Dios es su acción»[508].

Sería precipitado leer esto cual si pudiésemos apoyar una lectura "actualista" del propio santo Tomás. Su pensamiento es inequívocamente fiel a la tesis de que, al elevarnos analógicamente hacia Dios, sólo quedan en nuestro pensamiento la predicación según la substancia y la predicación según la relación[509].

Todo lo que se puede afirmar de Dios con analogía propia y no metafórica pertenece a la línea de los predicados trascendentales, referentes a la entidad, la unidad, la verdad y el bien, a los grados de perfección del ser -así todo lo referente a la vida y al conocimiento, en su grado supremo, es decir, a la vida intelectual- o a las cualidades pertenecientes a la vida del espíritu, como facultades, hábitos -así la ciencia y la virtud- y operaciones, removiendo siempre toda dimensión de potencialidad, y el carácter propio del predicamento de cualidad, para no afirmar sino lo específico como perteneciente a la actualidad del viviente espiritual. Pero todos los nombres divinos: trascendentales, grados de ser, operaciones inmanentes de la vida del espíritu, han de ser pensados sustantivamente: no podemos pensar a Dios como un universal o como un análogo, sino que sólo podemos hablar de él como «primer analogado», máximo y primer ente, viviente, inteligente, si lo pensamos como personal. La revelación nos obliga a pensar a Dios como siendo, en simplicísima unidad de esencia, un solo Dios en tres personas.

Al pensar en Dios, si seguimos fieles al pensamiento de santo Tomás, lo pensaremos como substancial, a la vez que nombraremos las tres hypóstasis divinas como relaciones; siguiendo la tradición surgida en san Agustín, y cuya elaboración culminó en santo Tomás, pensaremos la oposición relativa única según la que hemos de afirmar la distinción real de las divinas personas como fundada en aquellas operaciones de la vida, en su nivel sumo e infinito, el Entender eterno y generante, y el Amor infinitamente efusivo y donante, que llamamos divinas procesiones.

Como que, removidos en la acción todo cambio y transitoriedad, y reconocido su carácter permanente y substancial, no queda, en nuestro concepto, otra cosa que afirmar sino la mutua relación entre Aquél de Quien procede y Aquel que procede, resulta que, en nuestras afirmaciones sobre el misterio trinitario, nos movemos siempre sólo en la línea de la afirmación de la substancia, de la operación y de la relación.

Persona e hypóstasis es una substancia individual de naturaleza racional. Lo que en Dios implica la afirmación del carácter subsistente de las relaciones que distinguen y constituyen cada una de las personas:

> La relación, en lo divino, no es como un accidente inherente en el sujeto, sino la misma esencia divina, por lo que es subsistente, así como subsiste la esencia divina. Así como la deidad es Dios, así la paternidad divina es Dios Padre, que es una persona divina. Así, pues, la persona divina significa la relación en cuanto subsistente. Y esto es significar la relación en cuanto substancia, que es la hypóstasis subsistente en la naturaleza divina, aunque lo subsistente, en la naturaleza divina, no es otra cosa que la naturaleza divina[510].

Por ser la persona substancia individual de naturaleza racional, lo que está fuera de la substancia no puede constituir la persona [...] Pero, en lo divino, la relación misma es la divina esencia; y, por esto, lo que por ella es constituido sea una persona; pues si la paternidad no se identificase con la esencia divina, de ningún modo el nombre de Padre significaría la persona[511].

La inequívoca afirmación de santo Tomás del carácter permanente, subsistente, substancial, en sí absoluto, de las divinas personas, lo que afirma fidelísimamente conforme a la posición de san Agustín, brilla, concretamente, en la precisión con que relaciona, afirmándolos en su identidad real y ordenándolos en su contenido conceptual, los conceptos de persona, procesión y relación.

Cada una de las personas tiene un nombre de carácter relacional porque, en lo divino, la relación, por identificarse con la substancia, es subsistente, distinta de las otras por la oposición relativa. Esta distinción real, por la realidad de las relaciones entre sí opuestas, en la unidad simplicísima de la esencia divina, después de siglos de ardua elaboración teológica, pasó a ser confirmada con la certeza de una verdad teológica cierta, coherentemente inseparable con el misterio revelado, en la formulación: «Estas tres personas son un único Dios, no tres dioses... todas las cosas son uno (en Dios), donde no obste la oposición de relación»[512].

No hay más que distinciones conceptuales entre las procesiones, las relaciones y las personas. La procesión se identifica con la relación, que concebimos como en ella fundada y de ella resultante: la generación del Hijo por el Padre se identifica «activamente» con la paternidad del Padre y «pasivamente» con la filiación del Hijo. La espiración activa del Espíritu Santo por el Padre y el Hijo se identifica con ellos como único principio. La espiración «pasiva» del Espíritu Santo se identifica con la donación que refiere el Espíritu Santo al Padre y al Hijo como a principio. Al hablar de «generación» o de «espiración» pasiva no podemos entender ninguna capacidad receptiva, que implicaría potencialidad en las personas procedentes. Así se plantea la objeción contra la doctrina sobre las procesiones trinitarias:

Todo lo procedente de otro recibe algo de él. Pero lo que recibe algo tiene una naturaleza indigente. De aquí que, en las cosas naturales, la receptividad se atribuye a la materia. En lo divino, no hay indigencia alguna, sino perfección suma, luego no hay en Dios procesiones.

He aquí cómo responde santo Tomás a la objeción planteada:

Quien recibe, antes de recibir tiene indigencia; pues recibe para colmar su indigencia; después de haber recibido, ya no tiene indigencia, pues tiene aquello de que era indigente. Si hay algo que no preexiste a la recepción, sino que siempre existe en el haber recibido, este de ningún modo es indigente. Pero el Hijo no recibe del Padre que, primero, no teniendo, sea después Quien recibe; sino que tiene del Padre lo mismo que es. Por lo cual, de ningún modo es indigente[513].

He aquí una nueva objeción que parecería favorecer al arrianismo:

Lo que no tiene algo sino en cuanto que lo recibe de otro, considerado en sí mismo carece de aquello [...] así, pues, si el Hijo y el Espíritu no tienen ser, sino por cuanto lo reciben del Padre, es necesario que, considerados en sí sean nada. Lo que en sí es nada, si tiene ser de otro es necesario que sea de la nada y que sea criatura [...] lo que es propio de la impiedad arriana. Luego, en las cosas divinas no se da procesión.

He aquí la respuesta:

Hay que responder que el Hijo, considerado en Sí mismo, según lo que tiene absolutamente, que es la esencia

del Padre, según lo cual no es la nada, sino algo uno con el Padre. Según que se refiere al Padre, le concebimos como recibiendo el ser del Padre; luego tampoco así considerado es nada; y, así, en modo alguno tiene sentido decir que el Hijo es nada; sería, en sí considerado, nada si hubiese en Él algo absoluto distinto del Padre, como se da en las criaturas.

Santo Tomás afirma, pues, sin equívoco ni confusión posible, lo absoluto, idéntico con la esencia divina, que es común con el Padre, de las personas del Hijo y del Espíritu Santo. Más aún, precisamente en el supuesto de que las relaciones son constitutivas de las personas, lo son en cuanto idénticas con la divina substancia y no formalmente en su referencialidad a otro:

Entendemos la relación misma como constitutiva de la persona; lo cual no tiene, en cuanto es relación; lo que es patente porque «persona» es algo subsistente [...] la relación en las cosas divinas es constitutiva de la persona en cuanto que, por ser una relación de naturaleza divina, se identifica con la divina esencia; pues la relación puede constituir las hypóstasis divinas porque realmente es la misma naturaleza divina[514].

Las relaciones se identifican con las personas, a las que constituyen en cuanto son idénticamente la esencia divina, y distinguen en cuanto relaciones.

Vamos a ver en santo Tomás la formulación precisa de la cuestión del orden conceptual pero irrenunciable con que debemos pensar estos conceptos. Santo Tomás dice que hemos de afirmar que, en Dios Padre, existe la potencia generativa. Se trata de una potencia activa, en la que nada hay de potencialidad pasiva.

El concepto de potencia generativa paterna, por referirse a su ser principio de la generación del Hijo, contiene en sí un carácter relacional que lo incluye entre lo que santo Tomás llama «nocional», es decir, conceptos que, sin significar las personas en cuanto tales, ni las relaciones que las constituyen y distinguen, no se dan en el orden de lo esencial, absoluto y común a las tres divinas personas, sino que piensan alguno de los atributos esenciales en cuanto pertenece a una persona y a sus operaciones referentes a las procesiones de una persona respecto de otra.

La potencia generativa se concibe como principio del acto generador que es la divina procesión del Hijo nacido del Padre. Y, en el Padre, como el principio de la generación activa por el que afirmamos que eternamente engendra al Hijo, de la misma naturaleza que el Padre, nacido del Padre antes que todos los siglos.

Santo Tomás se plantea la objeción según la cual carece de sentido afirmar la potencia generativa del Padre porque los términos «generación» e «Hijo» se dicen, en lo divino, relativamente, y no puede hablarse de potencia respecto de ellos ni incluirla bajo la omnipotencia divina, porque dice en la objeción, apoyándose en un texto de la *Física* de Aristóteles, lib. V, c. 1 que: «La relación no puede ser término de un movimiento por sí misma y, por consiguiente, tampoco de una acción. Y así tampoco puede ser objeto de una potencia, a la que nombramos por respecto a una acción». Responde a esta objeción, sin discutir la afirmación aristotélica que comparte, diciendo que: «La generación del Hijo significa la relación por modo de acción, y al Hijo por modo de hypóstasis subsistente»[515].

Comparte la posición aristotélica: la generación no tiende a la relación de los hijos a sus padres, sino al nacimiento de los hombres, que son sus hijos. En el Evangelio se nos

habla de la mujer que se alegra porque «ha nacido un hombre en el mundo». La relación en cuanto tal no es eficiente ni el efecto propio de una acción.

Conceptualmente, hemos de poner primero las procesiones que las relaciones, la generación por el Padre antes que su paternidad respecto del Hijo y la filiación del Hijo respecto de Él; la espiración por el Padre y el Hijo como anterior a la relación que, en cuanto idéntica con la divina esencia, constituye la persona del Espíritu Santo como Don; por lo que hemos de pensar el Espíritu Santo referido, como Don y Amor espirado, al Padre y al Hijo. He aquí las precisiones que formula santo Tomás sobre este orden conceptual entre las procesiones y las relaciones:

> Entendemos de distinta manera, según que entendemos la relación en cuanto es constitutiva de la divina persona o pensamos la relación como relación. Así, nada impide que, según una manera de entender, la relación presuponga la procesión, pero, en cuanto a otro modo de concebir, es a la inversa: hay que decir que, si se considera la relación en cuanto relación, presupone el concepto de procesión. [Así, la generación del Hijo por el Padre se presupone a las relaciones de paternidad y filiación].
>
> Pero si se considera la relación en cuanto es constitutiva de la persona, así la relación que constituye la persona de la que es la procesión es anterior, en nuestro concepto, que la procesión; así, la paternidad, en cuanto constitutiva de la persona del Padre, es conceptualmente anterior que la generación.
>
> [En este sentido, santo Tomás, en el pasaje paralelo de la *Suma Teológica*[516] dice que: Si pensamos el Padre como significando su relación al Hijo, tendríamos que decir que porque engendra es Padre, pero si pensamos el nombre como significando la persona subsistente, tendríamos que decir que porque es Padre engendra].
>
> Pero la relación que es constitutiva de la persona procedente es conceptualmente posterior, incluso en cuanto es constitutiva de la persona, a la procesión; así como la filiación es posterior conceptualmente a la natividad. Y esto, porque la persona procedente ha de ser entendida como el término de la procesión[517].

La primacía conceptual proclamada por santo Tomás entre la paternidad en cuanto constitutiva de la persona, de la que la revelación bíblica habla como «el Dios y Padre», sobre la generación, fundante de la relación de paternidad al Hijo, nos lleva a recordar la afirmación, por santo Tomás, de la potencia generativa del Padre como constituida por la comunicatividad del acto puro cuya naturaleza es que se comunique a sí mismo en cuanto que es posible.

Recordemos que en este principio se fundamenta que, en el que es Principio de toda la divinidad, el entender sea, en el Padre, el eterno decir del Verbo que, por ser el entendimiento la divina naturaleza, es eternamente generante del Verbo e Hijo, del que decía san Agustín que «es dicho Verbo por lo mismo que es dicho Hijo». Porque la comunicación intelectual y locutiva de la divina naturaleza es, formalmente, la generación del Hijo de Dios[518].

Es por la fecundidad vital infinita del acto puro en la línea intelectual, por la que podemos referirnos al Verbo e Hijo como Luz de Luz, nacido del Padre antes que todos los siglos, Hijo unigénito de Dios, de la misma naturaleza que el Padre, Dios de Dios, que la revelación del misterio nos propone a nuestra fe y que la razón al servicio de la fe puede expresar hablando del surgir el Acto del Acto[519].

El misterio de la fecundidad generativa del Dios viviente es, tal vez, el aspecto del misterio divino que, revelado más plenamente en el Nuevo Testamento, y particularmente en el Evangelista Juan, quedó más y más oculto en el pensamiento religioso de Mahoma quien, en el Corán, dice: «Dios no puede tener hijos. Lejos de Su

gloria tal blasfemia» (c. 19, n 36). «Dicen: Dios tiene un Hijo». Por Su gloria, no, decid más bien: «Todo lo que hay en los cielos y en la tierra le pertenece y le obedece» (c. 2, n 110). «No le sienta bien al Misericordioso tener un Hijo, porque todo lo que existe en los cielos y en la tierra le sirve» (c. 19, n 92-93).

Como vemos, en el Corán se excluye no sólo la filiación eterna del Hijo de Dios, sino también la adopción filial, en el tiempo, de seres personales creados, a los que Dios comunica liberalmente la participación de su vida. En el lenguaje de Mahoma está ausente y explícitamente negado el carácter vital y generosamente comunicativo de vida de la generación. Esta verdad que está en el núcleo de la revelación bíblica y culmina en los Evangelios y en los Apóstoles.

En santo Tomás está pensado con tan sencilla sublimidad que no puedo resistirme a invitar a quienes hayan leído estas páginas a buscar el contacto directo con los textos citados y todos los que, conexos con ellos, nos invitan a contemplar el eterno nacimiento del Hijo, Dios Nacido, y la eterna espiración del espíritu Santo, Dios Dado.

Al hablar del Dios Nacido y del Dios Dado hemos de recordar lo dogmáticamente definido en el IV Concilio de Letrán, contra quienes tendían a no reconocer, en la esencia divina, otra unidad que la que tiene una esencia universal inteligible, predicable de muchos. Sólo serían realidades divinas cada una de las tres personas, pero la esencia divina no tendría otra comunidad que la de un concepto esencial universalmente predicable:

> Creemos y confesamos que existe una realidad suma que verdaderamente es el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo; las tres personas simultáneamente, y singularmente cada una de ellas; y, por esto, en Dios se da sólo Trinidad, pero no cuaternidad; porque cualesquiera de las tres personas es aquella realidad, a saber, la substancia, la esencia o la naturaleza divina [...] y aquella realidad no es generante, ni generada, ni procedente, sino que es el Padre que engendra, y el Hijo que es engendrado y el Espíritu Santo que procede: de modo que las distinciones están en las personas, y la unidad en la naturaleza[520].

Estamos ante una definición dogmática a cuya ardua y difícil comprensión sirve eficazmente la certeza teológica a que antes nos hemos referido: en Dios «todas las cosas son una, donde no obste la oposición de relación». Esta fórmula del Concilio de Florencia[521] afirma Bartolomé María Xiberta que ofrece un máximo ejemplo de conclusión teológica cierta definida como tal.

Quien, por capricho o por seguir la moda de la modernidad antiescolástica y anti-dogmática, se sienta incompatible con la substancia y con la relación se encontrará en la situación a que aludía San Pío X, en 29 de abril de 1914, en el *Mottu proprio Doctoris Angelici:* que, pervertido aquello que es capital en santo Tomás, que es «fundamento de toda ciencia natural y divina», se seguirá que los que estudien las disciplinas sagradas ni siquiera entiendan el sentido de las palabras con las que el Magisterio de la Iglesia propone los dogmas revelados por Dios[522].

He notado, en otro momento, que incluso en aquellas distinciones conceptuales a las que no reconocemos fundamento en Dios mismo, por tener su origen en estructuras de finitud y potencialidad en el ente creado, no podemos pensar adecuadamente alterando el orden exigido por lo que los conceptos mismos contienen: no podemos decir «Dios es El que es» porque es consciente de Sí mismo, aunque pretendamos que esto lo deducimos

de la afirmación de santo Tomás que hace consistir la reflexión sobre Sí mismo en la subsistencia en Sí mismo. El Ser da razón del conocerse pero, si quisiéramos afirmar el Ser como constituido por el conocerse, estaríamos en las antípodas de la metafísica de santo Tomás y de la verdad filosófica.

Hay que decir lo mismo sobre aquellas distinciones conceptuales que no son «virtuales extrínsecas», sino que tienen su fundamento en la misma realidad divina sobreeminente al horizonte predicamental. Los conceptos de línea absoluta y los conceptos de «sentido relativo» difieren en su misma inteligibilidad, y aunque afirmemos que en Dios las relaciones -que, por ser subsistentes, constituyen las personas- son idénticas a la esencia divina en cada una de las personas, hemos de mantener firmemente la distinción conceptual. No podríamos decir «el Padre es verdaderamente Dios en cuanto que es referido al Hijo que engendra», pues la paternidad como relación al Hijo la hemos de pensar como posterior al acto nocional de la generación. Si no se respeta la inteligibilidad propia de la relación en cuanto tal, no sólo no se podrá edificar con coherencia el edificio de una teología trinitaria, sino que vendrán a negarse, más o menos conscientemente, verdades que pertenecen al mismo misterio revelado sobre Dios uno en esencia y trino en personas.

Advertía san Agustín que el término «ingénito» como propio del Padre tiene el mismo carácter relativo que el que remueve, es decir, «engendrado». Si no distinguimos el carácter de lo relativo, del que tienen los predicados absolutos, deduciríamos que, por poder hablar con verdad del «Dios y Padre ingénito», no podríamos reconocer como Dios a Quien invocamos como «Hijo engendrado», lo cual era el argumento de los arrianos más extremos, los que negaban incluso toda semejanza entre el Verbo y Dios Padre.

501. *De Trinitate*, VII, c. 1, n 2.
502. *De Trinitate*, V, c. 8, n 10.
503. *STh.* I, q. 30, a. 4, in c.
504. *STh.* I, q. 29, a. 2, in c.
505. *De Potentia,* q. 9, a. 6, ad 1
506. *STh.* I, q. 29, a. 2, in c.
507. *CG.* I, c. 99.
508. *STh.* I, q. 55, a. 2, ad 3.
509. Cf. *In I Sententiarum*, disp. 8, q. 4, a. 3.
510. *STh.* I, q. 29, a. 4, ¡n c.
511. *De potentia,* q 10, a. 5, ad 12.
512. Concilio de Florencia, Decreto por los Jacobitas; DH 1330.
513. *De potentia,* q. 10, a. 1, ad 13.
514. *De potentia*, q. 10, a. 3, in c.
515. *De potentia*, q. 3, a. 5, ad 8.
516. *STh.* I. q. 40. a. 4, ad 1
517. *De potentia,* q. 10, a 3, in c.
518. Cf. *De potentia,* q. 2, a. 1.
519. Cf. *CG.* IV, c. 11.
520. DH 804.
521. DH 1330.
522. Cf. ASS 6 (1914) 336-341

Observa santo Tomás que los errores mismos dan testimonio de la verdad porque se oponen no sólo a ella, sino también unos y otros entre sí. La verdad se presenta como una «vía recta» entre errores opuestos. Su actitud armonizadora y sintética ha causado muchas veces un rechazo que parece impulsado por cierto resentimiento frente a la grandiosa síntesis y a la amplitud «enciclopédico-sistemática» de su pensamiento. Se cae así en el riesgo de no aceptar que sea la clara afirmación teocéntrica la que exige a santo Tomás comprender la naturaleza humana como destinataria de la salvación por Cristo presentado como causa eficiente no sólo de la divinización, sino de la perfecc ión humana del hombre redimido.

Arrio difiere de Sabelio y de Fotino porque este afirma que la generación del Hijo es anterior al mundo; pero aquéllos niegan que se diera antes de su nacimiento de la Virgen. Sin embargo, Sabelio difiere de Fotino en que Sabelio confiesa a Cristo como verdadero y natural Dios, pero no Fotino ni Arrio: pues Fotino dice que es un «puro hombre» y Arrio lo considera como una «mezcla de cierta excelentísima criatura divina y humana». Sin embargo, estos piensan que la persona del Hijo es otra que el Padre, lo cual Sabelio niega.

La fe católica, marchando por el camino de en medio, confiesa, con Arrio y Fotino, contra Sabelio, que es otra la persona del Padre y la del Hijo [...]; con Sabelio confiesa, contra Fotino y Arrio, que Cristo es verdadero y natural Dios, y de la misma naturaleza que el Padre, aunque no confiese que sea la misma persona, como hace Sabelio.

Con lo cual, también se puede tomar el indicio de la verdad católica pues, como dice Aristóteles, también dan testimonio de la verdad las cosas falsas: pues las falsedades no sólo difieren de lo verdadero, sino que también se oponen unas a otras mutuamente[523].

Este clásico texto referente a la verdad y a las falsedades en lo trinitario expresa una actitud que santo Tomás de Aquino reitera constantemente en toda su tarea en Filosofía primera y en Filosofía de la Naturaleza, en su concepción sobre el hombre y en sus criterios sobre las virtudes morales y las pasiones. También en su modo de concebir la relación entre el gobierno divino, orientado a la salvación por la gracia, y el ejercicio del libre albedrío humano, en el que ve el destinatario propio de la acción y eficacia de la gracia salvadora.

Si todo cambiase, como quiso Heráclito, y no hubiese que afirmar ningún sujeto, ninguna substancia que permaneciese siendo la misma a lo largo del cambio sucesivo, no podríamos hablar con seriedad del cambio mismo, porque nada pasaría al no haber «quién cambie» ni «qué cambie». El aristotelismo puede rechazar como falso el monismo del devenir heraclitiano y puede rechazar también como falso el monismo del ser estático que pretendía apoyarse en la oposición contradictoria insalvable según la cual hay que decir de todo, o bien que es, o bien que no es, mostrando cómo la vigencia del principio de no contradicción se salva poniendo en nuestro lenguaje lo que percibimos y entendemos darse en la realidad: la capacidad del sujeto permanente del cambio para llegar a ser lo que todavía no es.

El que no sabe pero tiene capacidad de saber, facultades cognoscitivas por las que podemos ver lo que antes no veíamos y llegar a entender lo que antes no entendíamos, tiene en sí, verdaderamente, un «ver y entender en potencia» que es como un «término medio» entre el «ver en acto y el absoluto no ver».

Las substancias naturales, cuya corrupción y generación percibimos, y cuyos cambios cualitativos vemos, exigen, si queremos hablar de ellas según lo que son, reconocer, entre el ser en acto y el no ser, el ser en potencia, el «poder ser», la capacidad de que se les comunique el ser.

Es frecuente en santo Tomás, así en textos de ciencia sagrada como en textos filosóficos, hallar la caracterización de la doctrina verdadera como avanzando por un «camino recto» entre caminos desviados en sentidos opuestos.

El carácter sintético y armonizador del pensamiento de santo Tomás, que ha sido por muchos elogiado y estimado muy positivamente, no ha dejado de ser también motivo de escándalo y ocasión de reacciones cuasi alérgicas. Me permito llamar la atención sobre la desorientada acusación de Karl Jaspers que, como podrá apreciar el lector, confunde la síntesis alcanzada por el camino de la analogía con la «unificación de los opuestos» que han propugnado pensadores radicalmente opuestos a la tradición de santo Tomás. Nos convendrá leer atentamente las palabras de Jaspers:

> Se puede decir, de manera general, que, después de las conmociones producidas por los grandes pensadores cristianos, la dogmática eclesiástica procede siempre del mismo modo: acepta lo contrapuesto para poder, a continuación, según las circunstancias, adoptar uno u otro de los puntos de vista: la dogmática hace posible esto, en primer lugar, por medio de doctrinas sobre un «intermediario» a partir del cual puedan rechazarse los términos polares y, en segundo lugar, introduciendo el misterio, cuyo secreto sólo se hace objeto del pensamiento en aparentes contradicciones en las que se manifiesta. Esta capacidad para hacerse cargo de las contradicciones está presente en todos los procesos llamados *complexio oppositorum* (unificación de los opuestos). Tanto en la teoría como en la práctica la dogmática necesita de este principio de síntesis, si bien referido a aquello excepcional que sólo es aprehensible como misterio.
>
> Tenemos, pues, ambas cosas: el principio de la ausencia completa de principios en la determinación de todas las posibilidades y el impalpable punto de unidad incondicional. En la apertura hacia todas las cosas, aparentemente sin decisión previa, opera ya un decisión de facto: así se deja libertad de movimientos a las argumentaciones hasta llegar a una situación concreta en la que se hace necesaria una decisión, que entonces se impone como definitiva: *Roma locuta causa finita.* Empero, el método del pensamiento eclesiástico procura dar a su pensar, en el seno de su imponente fábrica, una amplitud de miras lo más dilatada posible, ya que la univocidad y el endurecimiento tienen como consecuencia el no poderse adecuar a una nueva situación.
>
> La situación típica es aquella en que el pensador católico aprehende las divergencias, pero se coloca por encima de ellas, según la técnica de «ni esto ni aquello» y «tanto lo uno como lo otro»; rechaza, por parcial, la posición presentada, aunque reconociendo en ella un punto de verdad, hace en la alternativa distinciones de los conceptos antes pasadas por alto y, por último, decide, superando todas las grandes alternativas. Santo Tomás de Aquino fue el maestro en este método[524].

Caricatura malintencionada de los eclecticismos que cree advertir en la política eclesiástica, este texto es expresivo, para una lectura atenta, de un intencionadamente ocultado pero violento resentimiento contra el edificio doctrinal levantado sobre fundamentos ciertos y, desde ellos, superador de los errores que se apoyan en las escisiones y unilateralismos por los que estamos inclinados a complacernos para lanzar unas dimensiones de la realidad contra las otras.

Sencillamente convencido de lo deforme e injusto del juicio de Jaspers, he querido citar extensamente su texto porque su lectura fue uno de los estímulos que despertó mi conciencia hacia la advertencia de un hecho desconcertante y notable: se da, en el hombre culto e «intelectual», un constante riesgo de resentimiento hacia la verdad, tanto más excitado e indignado cuanto más comprensiva y abierta a todos los aspectos y dimensiones de la realidad sea una síntesis doctrinal verdadera. El «espíritu de contradicción», en lo que tiene de *pataleta («rebequeria»* en lengua catalana) en un hombre adulto y culto, es el impulso subjetivo de las opciones doctrinales que traducen una lucha llena de odio hacia lo sintético y verdadero y que se complacen en caricaturas como la que hemos leído en Jaspers.

Proclamar que «la gracia no excluye la naturaleza, sino que la perfecciona» -lo que es un principio siempre presente en la obra de santo Tomás- no le lleva a negar la situación que, en el linaje humano, deriva de la herencia del pecado y sí le lleva a afirmar que si la Encarnación redentora se hubiese diferido hasta el fin de los tiempos «el conocimiento de Dios y la reverencia hacia Él y la honestidad de las costumbres hubiese quedado totalmente abolida en la tierra»[525].

Y a quien quisiese ver en esto algo incompatible con el título de *Doctor humanus,* tan justa y bellamente atribuido por Juan Pablo II a santo Tomás de Aquino, habría que recordarle que es en el mismo lugar de la *Suma Teológica* donde santo Tomás nos dice que «el mismo Verbo encarnado es causa eficiente de la perfección de la naturaleza humana»[526]. Puesto que santo Tomás es tan claramente opuesto al pelagianismo, ¡por lo menos nos diese alguna ocasión para que pudiésemos imputarle a él errores semejantes a los de Bayo o Jansenio y pudiésemos pensar que sostiene que «fuera de la Iglesia no se concede gracia alguna»[527]!

Puede sorprender y desconcertar que un autor que pone tan en claro la necesidad de la gracia redentora que nos viene por Cristo para la elevación divinizante y para la perfección humana de nuestra naturaleza, argumente, para negar la licitud de bautizar a los hijos de los judíos y de los infieles -antes de que tengan propio juicio y ejercicio personal de su libre albedrío- sin consentimiento de sus padres, observando que «nadie, con el fin de librar el alma de la condena eterna, debe quebrar el orden del derecho de la naturaleza, por el cual el hijo está bajo el cuidado del padre»[528]. Es decir, santo Tomás no acepta que, para obtener los fines de la gracia, emprendamos el camino de ignorar el orden natural.

A los que se sientan tentados de ver, en la doctrina del «justo medio» en las virtudes morales y en la de la «vía recta» entre errores opuestos en el conocimiento de la verdad, natural o revelada, la defensa de la mediocridad o de aquel «no ser caliente ni frío» maldecido por Dios (Ap 3,15-16) les invito a leer un precioso texto de Garrigou-Lagrange:

> Santo Tomás, expresando la doctrina del justo medio racional, ha escrito: «No podría convenir esencialmente a las virtudes de fe, esperanza y caridad, que tiene a Dios por objeto; su medida consiste en no tener medida, y en acercarse siempre más a la perfección infinita». Conviene, en cambio, esencialmente a las virtudes morales; pero en ellas no puede darse justo medio racional que no sea *extremo*, punto culminante en que convergen y se equilibran, por encima de las formas entre sí opuestas de irracionalidad y de mal. Dice santo Tomás: «Si se

considera la virtud moral en cuanto a la pasión que ella regula, consiste en el medio entre el exceso y el defecto de esta pasión. La mediocridad moral, por el contrario, no es más que un medio entre el bien, o justo medio verdadero, y las formas, entre sí opuestas, del mal. Consiste en querer imponer una medida incluso a las virtudes que no podrían esencialmente admitirla, las que tienen a Dios por objeto. Produce hombres de poca fe, de esperanza dudosa, de caridad tibia.

En el orden intelectual, según santo Tomás, el justo medio consiste en afirmar lo que es, regulándose por los primeros principios. La mediocridad consiste en regirse por las opiniones existentes, verdaderas o falsas, y en tomar algo de cada una por un eclecticismo arbitrario, para conseguir un compromiso entre todas. Es la esencia del oportunismo. Hay muchas maneras de ser mediocre. Hay una manera vulgar; pero hay una manera reflexiva y estudiada de serlo, que supone un real talento; bajo esta segunda forma lo mediocre puede venir a ser algo que da al mal su apariencia más sutil y profundamente engañosa[529].

Creo que este espléndido texto del gran teólogo dominico puede librarnos de la tentación de dejarnos seducir por las acusaciones de Jaspers. Hay un riesgo constante de confundir con el eclecticismo la amplitud y poderosa fuerza sintética del grandioso sistema de santo Tomás. Fue nada menos que Erns Bloch quien incluyó el nombre del Doctor Común, del Doctor de la Humanidad, entre los filósofos que él tipifica como «enciclopédico-sistemáticos», entre los que cuenta a Aristóteles, santo Tomás, Leibniz y Hegel.

Cito este testimonio de Bloch porque me parece fuerte en la argumentación *ad hominem* para quienes, todavía hoy y en el mismo campo del pensamiento cristiano, caen en la tentación de juzgar desde su parcialidad extremosa a santo Tomás como un «ecléctico mediocre», o quienes desde la auto-satisfacción de su sistematicismo dialéctico no pueden dejar de sentirlo, precisamente, como extremoso porque se resisten a aceptar que bajo el más incondicionado teocentrismo pueda caber, por exigencia misma de la Encarnación redentora, el más sincero y entusiasta respeto por la dignidad y perfección del hombre en cuanto tal.

Conclusión

Con la presente, concluyo una primera serie de veintiséis *Aportaciones,* ofrecidas por RIIAL en el *Espacio para la síntesis doctrinal de santo Tomás de Aquino*. Insisto en su carácter, que no es siquiera el de ensayo de presentación de la síntesis, sino el de estímulo que invite a otros muchos a dar a conocer sus trabajos, sus estudios y reflexiones para contribuir a investigarla y descubrirla en contacto siempre con las obras mismas del Doctor Angélico.

Siento la necesidad de formular una sugerencia en una dirección concreta: la búsqueda del lugar que, en el edificio sintético de la obra del Angélico, correspondería al tema del *pulchrum* y de la *pulchritudo,* es decir, de lo bello y de la belleza.

No puedo olvidar que si mi maestro Ramón Orlandis inspiró y alentó en nosotros el estudio de la felicidad como plenitud de la vida personal y de la necesaria pertenencia a ella del amor -sugerencia que puso en marcha el trabajo doctoral de Jaime Bofillo de la naturaleza locutiva del acto intelectual -lo que me orientaría en el estudio que se inició con mi tesis doctoral para llevar después a la redacción de *Sobre la esencia del conocimiento*- también insistió en la necesidad de un estudio comparativo de la *Estética*

hegeliana con la aristotélica, al que movía a Tomás Lamarca -quien, por su muerte demasiado prematura, no pudo llevarlo a realización.

En su fecundante conversación magisterial, era frecuente la alusión a pasajes de santo Tomás o del maestro de este, Alberto Magno, en los que se define lo bello como «aquello que deleita al ser contemplado» *(quod vissum placet)* -discerniendo el deleite estético del placer sensible y situándolo en la línea de la perfección del acto de contemplación de la verdad- e insistía también en la definición de lo bello como «esplendor de la forma», por la que la esencia resplandece sobre las partes proporcionadas de la materia y de los elementos potenciales de lo que es esencialmente uno.

Si, de este modo, destacaba y subrayaba la pertenencia de la estimación de la belleza a la perfección misma del acto contemplativo del ente en su verdad, trataba de hacer comprender, además, aludiendo especialmente a Alberto Magno, una afirmación de este que con frecuencia recordaba: «Por este esplendor, el ente verdadero se hace refulgente, incandescente, y así, pasa a ser concebido bajo razón de bueno *(scandescit et accipitur sub ratione boni)».*

Al constatar la imposibilidad de que nuestros contemporáneos se sientan concernidos por la normatividad ética de una Ley que les hable del deber, es urgente recordar, en el núcleo mismo de la doctrina moral de santo Tomás, que, si el hombre puede sentirse «debiendo obrar» de un modo determinado es en la medida en que alcanza a «sentir» todo aquello a que está naturalmente inclinado como bueno y, por consiguiente, como debiendo ser buscado en la acción. «El hombre aprehende como bienes humanos y debiendo ser realizados aquellos a que se siente inclinado por su naturaleza».

Al formalismo de la norma, propio de una ética racionalista, hemos de oponer el atractivo del bien en sí mismo, único capaz de fundar la seriedad de lo moralmente legal. Pero la anterioridad fundante de la refulgencia e incandescencia de lo verdadero en que consiste la belleza del ente verdadero es condición constitutiva de que lleguemos a aprehenderlo como bien, atractivo y naturalmente deseable. En la atracción del ente como bueno está constitutivamente presente el resplandor refulgente e incandescente de la belleza.

Tal era la convicción de nuestro maestro Ramón Orlandis, que aquí he recordado como invitación a una de las múltiples pero coherentes direcciones en que se podría avanzar para el deseado redescubrimiento de la auténtica síntesis de santo Tomás.

Personalmente, diré solo que esta trascendentalidad de lo bello y su condición de constitutivo previo de la comprensión del bien parece explicar fundadamente que nadie se atrevería a excluir de la historia de la plegaria litúrgica la sugestiva belleza del canto gregoriano, de la polifonía clásica o de las expresiones musicales de la religiosidad humana en los grandes genios del barroco musical, ni podría considerar que es extrínseco a la historia de la humanidad cristiana el expresivo mensaje vivido a través de los siglos en la arquitectura, la escultura o la pintura presente en los templos. ¿Quién podría comprender el espíritu religioso de los orientales sin conmoverse y participar del

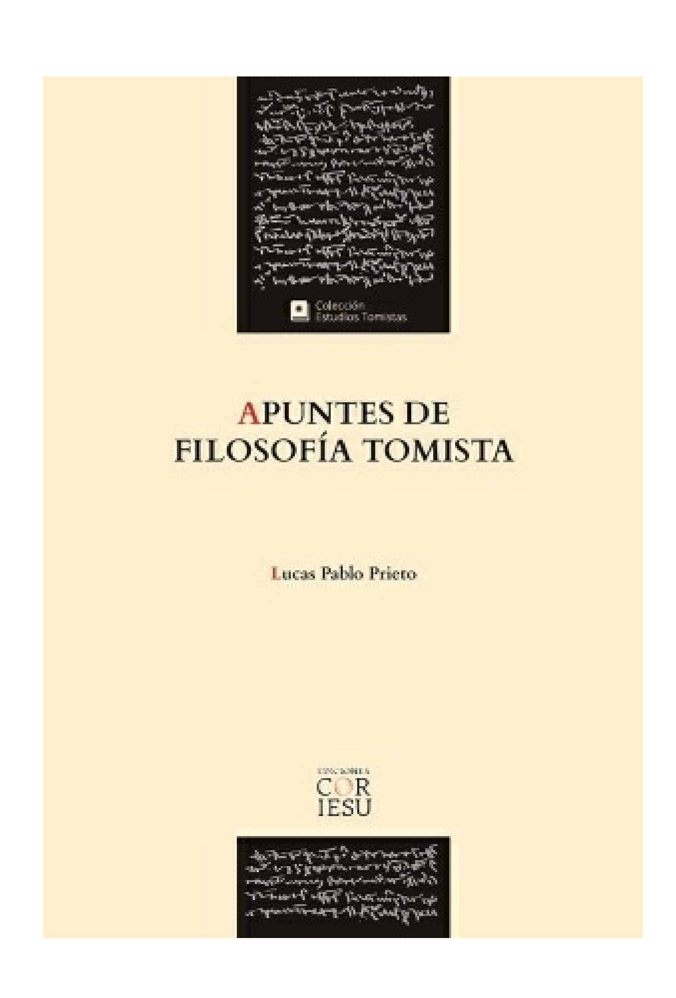
sublime deleite de la contemplación de los iconos de Cristo, de María, la Madre de Dios, o de los Santos?

Si todo esto convence de que la belleza es un cierto bien, como dice santo Tomás de la verdad, todavía nos da mucho que pensar el sentido profundo y misterioso que se encierra en aquella afirmación suya que hallamos en el lugar inicial y capital de su doctrina sobre la trascendentalidad del bien *(STh.* I, q.5 a,4, ad 1): porque del bien mismo decimos los hombres, en nuestro hablar cotidiano, como un elogio esencial e insustituible, que es bello: *bonum laudatur ut pulchrum.*

---

523. *CG* IV, 7
524. Karl Jaspers, *La fe filosófica ante la Revelación*, Gredos, Madrid 1968, p. 65.
525. *STh.* III, q. 2, a. 6, in c.
526. Ibid., in c.
527. Proposición 29 de la *Bula Unigénitos,* DH 2429.
528. *STh.* III, q. 68, a. 10, ad 1
529. *Dieu, son existence et sa nature*, 6ª edición, 1963, p. 732.

ÍNDICE


Colección
Estudios Tomistas
APUNTES DE
FILOSOFÍA TOMISTA
Lucas Pablo Prieto
COR
IESU

Apuntes de filosofia tomista

Prieto Sánchez, Lucas P.

9788418467042

328 P�ginas

C�mpralo y empieza a leer

El origen de estos Apuntes de Filosofía Tomista se encuentra en las tutorías que su autor impartió a un grupo de seminaristas durante sus estudios de filosofía, con el fin de profundizar en lo que ya previamente habían recibido. Por eso, y tal como indica el título, las siguientes páginas no pretenden ser una exposición sistemática y completa de los principales tratados de filosofía, sino simplemente unos apuntes, es decir, una presentación por lo general bastante resumida de algunos temas importantes en orden a comenzar un estudio serio en la materia.

C�mpralo y empieza a leer

Índice